CHRISTIAN GARVE

UEBER DAS DASEYN GOTTES

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Ueber

das Daseyn Gottes.

Eine

nachgelassene Abhandlung

von

Christian Garve.

Neue Auflage.

Breslau, 1807.
bey Wilhelm Gottlieb Korn.

Vorrede.

Die Abhandlung über das Daseyn Gottes, welche wir hiermit dem Drucke übergeben, war mehrere Jahre hindurch die Lieblingsbeschäftigung ihres Verfassers. Die Veranlassung, diese Arbeit zu übernehmen, gab ihm theils das Bedürfniß, sich über einen, jedem Denker so wichtigen Gegenstand mit sich selbst zu verständigen, theils der Wunsch seiner würdigen Mutter, eine faßliche Belehrung hierüber von ihm zu erhalten, theils die Einwürfe,

die gegen Mendelssohns Morgenstunden erhoben wurden, und die Zweifel an der Gewißheit und Brauchbarkeit aller Metaphysik, welche durch die Kritik der reinen Vernunft in Umlauf kamen.

Die Freunde Garvens kennen bereits aus dessen frühern Schriften seine Ansicht der kritischen Philosophie. Wir wissen, daß diese Ansicht nicht für durchgängig richtig erkannt worden ist, und bescheiden uns gerne, daß auch wider die gegenwärtige Abhandlung sich gegründete Einwendungen erheben lassen, und die Darstellungen des Verfassers nicht immer befriedigen werden. Da dieses indeß das Loos aller Systeme ist und die einzig wahre und allgemein geltende Philosophie noch bis auf den heutigen Tag gesucht wird, so wird es erlaubt seyn zu glauben, daß die eigenthümlichen Gedanken und scharfsinnigen Beobachtungen eines Mannes, der unabhängiger von Systemen und unbefangener, als Mendelssohn selbst, philosophirte

und die Kritik der reinen Vernunft nicht, wie dieser, aus den Berichten seiner Freunde und aus gelehrten Tagebüchern, sondern aus eigener Prüfung kannte, auch wenn er das Hauptziel verfehlt haben sollte, ihren Werth behaupten und für einen unverächtlichen Beytrag zur Aufklärung einer der wichtigsten philosophischen Fragen gelten werden.

Nach dem Entwurfe der Abhandlung, welcher der Handschrift beygefügt war, und nach der Ankündigung S. 35 zu urtheilen, war Garve nichts weiter hinzuzusetzen gesonnen, als die Beantwortung der vornehmsten Schwierigkeiten, die den Theismus treffen, und eine Vergleichung derselben mit denen, die bey dem Systeme des Epikur und la Mettrie eintreten. Was sich hierüber fand, haben wir dem Schlusse der Abhandlung beygefügt, überzeugt, das unterrichtete Leser aus dem Mitgetheilten, wenn sie es mit den übrigen Aeußerungen und Erklärungen des

die gegen Mendelssohns Morgenstunden erhoben wurden, und die Zweifel an der Gewißheit und Brauchbarkeit aller Metaphysik, welche durch die Kritik der reinen Vernunft in Umlauf kamen.

Die Freunde Garvens kennen bereits aus dessen frühern Schriften seine Ansicht der kritischen Philosophie. Wir wissen, daß diese Ansicht nicht für durchgängig richtig erkannt worden ist, und bescheiden uns gerne, daß auch wider die gegenwärtige Abhandlung sich gegründete Einwendungen erheben lassen, und die Darstellungen des Verfassers nicht immer befriedigen werden. Da dieses indeß das Loos aller Systeme ist und die einzig wahre und allgemein geltende Philosophie noch bis auf den heutigen Tag gesucht wird, so wird es erlaubt seyn zu glauben, daß die eigenthümlichen Gedanken und scharfsinnigen Beobachtungen eines Mannes, der unabhängiger von Systemen und unbefangener, als Mendelssohn selbst, philosophirte

und die Kritik der reinen Vernunft nicht, wie dieser, aus den Berichten seiner Freunde und aus gelehrten Tagebüchern, sondern aus eigener Prüfung kannte, auch wenn er das Hauptziel verfehlt haben sollte, ihren Werth behaupten und für einen unverächtlichen Beytrag zur Aufklärung einer der wichtigsten philosophischen Fragen gelten werden.

Nach dem Entwurfe der Abhandlung, welcher der Handschrift beygefügt war, und nach der Ankündigung S. 35 zu urtheilen, war Garve nichts weiter hinzuzusetzen gesonnen, als die Beantwortung der vornehmsten Schwierigkeiten, die den Theismus treffen, und eine Vergleichung derselben mit denen, die bey dem Systeme des Epikur und la Mettrie eintreten. Was sich hierüber fand, haben wir dem Schlusse der Abhandlung beygefügt, überzeugt, das unterrichtete Leser aus dem Mitgetheilten, wenn sie es mit den übrigen Aeußerungen und Erklärungen des

Verfassers zusammenhalten, das nicht Gesagte von selbst ergänzen und sowohl diese, als eine andere kleine Lücke, die in dem Abschnitte von den End-Ursachen vorkommt, mit leichter Mühe ausfüllen werden.

Breslau, den 12. März 1802.

Die Herausgeber
Manso und Schneider.

Uebersicht
der folgenden Abhandlung.

Einleitung.

Fünfter Abschnitt.

Sechster Abschnitt.

Siebenter Abschnitt.

Achter Abschnitt.

Neunter Abschnitt.

Einleitung.

Daß es nicht unnütz sey, die Lehre vom Daseyn Gottes von neuem zu untersuchen, und auf welchem Wege man zur Ueberzeugung davon gelange.

Nach so oft wiederhohlten Untersuchungen der ersten Gründe der natürlichen Religion, sie immer von neuem vorzunehmen, scheint aus einem von folgenden beyden Gründen unnütz zu seyn. Entweder ist die Materie längst erschöpft, alle Beweise sind gefunden, und die Menschen, welche fähig sind, Gründe zu verstehen, sind vollkommen von dem überzeugt, was der Philosoph zu erweisen unternimmt; oder der Gegenstand ist überhaupt eines Fortgangs in der Erkenntniß, vielleicht gar aller Untersuchung und aller Beweise unfähig. Auf die eine oder die andere Weise, sollte man,

wie es scheint, mit der Lehre vom Daseyn Gottes schon zu Ende gekommen seyn.

Allerdings, wenn eine Demonstration dieser Wahrheit möglich wäre: so müßte längst eine solche allgemeine und gleichförmige Gewißheit vorgebracht worden seyn, die alle weitere Untersuchung unnöthig machte. Vorausgesetzt aber, daß die Erfahrung zeigt, wie wenig dies bisher erfolgt ist, so werden es also nur entwickelte Empfindungen, oder gesammelte Wahrscheinlichkeiten seyn, welche die Ueberzeugung davon gewähren. Die Quellen zu den ersten liegen in der menschlichen Natur, die Data zu den andern in der sichtbaren Schöpfung. Die Wichtigkeit des Gegenstandes hat sehr frühzeitig, und seitdem ununterbrochen, die Menschen auf beyde aufmerksam gemacht. Es kann also nicht fehlen, daß die Gründe, im Wesentlichen, lange gefunden, lange gesagt sind; und daß neue Beweise dieser Wahrheit beyzubringen unmöglich ist. Aber eben weil der Mensch die erste Gattung jener Beweise in seinem eigenen Herzen suchen muß, und er bey den andern von dem Anblicke, den ihm die Welt nach seinem Standpuncte gewährt, auf ihr Ganzes schließt, eben deswegen nehmen diese Beweise weit mehr, als die Demonstration, die Farbe und also die Verschiedenheiten der Zeitalter, der Nationen, der Individuen an, in und von welchen sie wiederhohlt werden. — Eben deswegen ist aber eine immer erneuerte Revision derselben nicht ganz vergeblich. Jeder denkende Mann harmonirt

mit seinem Zeitalter und dieses mit ihm: denn er ist durch dasselbe gebildet worden, und ist mit demselben zugleich fortgegangen. Wenn er also alte Ideen nach seiner Art entwickelt: so werden sie eine Form und Gestalt bekommen, in welcher sie seinen Zeitgenossen klärer oder eindringlicher seyn werden, als eben diese Ideen, in der Form vergangner Zeiten von längst verstorbnen Menschen gedacht, seyn konnten. Und zu jeder Zeit, besonders zu der, wenn Wissenschaften und Philosophie sich allgemeiner ausbreiten, giebt es Verschiedenheiten der Denkungsart. Schriftsteller, welche treu die Eindrücke erzählen, welche auf sie die Dinge machen, und welche den daraus sich entwickelnden Ideen Stimme und Sprache zu geben wissen, werden das Eigenthümliche ihres Geistes immer mit dem Gemeinschaftlichen, das in der Natur der Sachen liegt, verbinden; und dadurch werden sie alte Lehren demjenigen Theile ihrer Zeitgenossen klärer und brauchbarer machen, der mit ihnen in dem Charakter und den Eigenschaften seines Geistes am meisten harmonirt.

Die Aufmerksamkeit ist in den letzten Jahren auf diesen Gegenstand von neuem rege geworden, da Männer von bekannten großen Fähigkeiten ganz ungleiche Urtheile über die Beweisarten dieses Lehrsatzes geäußert haben, ob sie gleich alle in Behauptung desselben übereinstimmen. Moses Mendelssohn glaubte, daß sie im eigentlichen Verstande demonstrirt werden könne, und unternahm selbst, die alten

Beweise zu schärfen und neue hinzuzusetzen. Alles in seinem Werke ist Licht und zeigt Verstand; aber die Beweise befriedigen nicht. Kant, ein Mann von metaphysischem Tiefsinn, einer ausdauernden Beharrlichkeit in Durchdenkung langer Reihen von Begriffen, worin ihm vielleicht kein Schriftsteller unsrer Nation gleich ist, sieht nicht nur die eigentlichen Demonstrationen vom Daseyn Gottes, sondern auch alle Wahrscheinlichkeits-Beweise, die man aus objectiven Gründen führt, als vergebliche Versuche an, über die Gränze der menschlichen Vernunft hinauszugehn; indem, da in unsrer ganzen Erkenntniß nichts ist, als die sinnlichen Erscheinungen und die Gesetze unsers Geistes, nach welchen wir diese Erscheinungen ordnen, wir gar keinen Uebergang weder von unsern Erfahrungen noch von unsern Ideen zu dem behaupteten Daseyn irgend eines Dinges an sich, geschweige dann eines von der Welt getrennten, und über alle sinnlichen Erscheinungen erhabnen Wesens finden. Er setzt an die Stelle aller zernichteten oder für ungültig erklärten Beweise den einzigen, der aus dem Bedürfnisse unsers Verstandes und Herzens genommen ist, insofern ein höchst reelles Wesen nöthig ist, um allen unsern Begriffen von Realität Haltung und Festigkeit zu geben, und insofern ein moralischer Regierer der Welt nöthig ist, wenn unsre Moralität Statt finden soll.

Ein dritter Schriftsteller von einer andern Anlage des Geistes, nicht weniger spekulativ,

fähig scharfe Blicke zu thun, aber zu wenig gegen schwache Leser herablassend, um seine Gedanken völlig aus einander zu setzen, Jacobi *) ist in dem ersten Puncte mit Kant einstimmig, daß keiner der bisher gegebenen Beweise von dem Daseyn Gottes bündig sey. Aber er geht in zwey Sachen von ihm ab, zuerst, daß er in der Speculation das Uebergewicht der Gründe auf der Seite des Pantheismus zu seyn glaubt, da Kant die völlige Unzuläßigkeit aller, so wohl widerlegenden als beweisenden, Schlüsse in diesem, außer dem Bezirke unserer Erfahrungen liegenden, Felde behauptet hatte; zum andern, daß er unsre Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes nicht auf jenes Bedürfniß unsers Geistes, oder auf die Nothwendigkeit der Voraussetzung eines solchen Wesens, wenn in unsern Gedanken Zusammenhang, und in unsern Neigungen ein moralisches Principium Statt finden soll, sondern auf das gründet, was er mit *einem* Worte *Glauben* nennt, worunter er, so weit ich ihm und seinem, mir durch die wenigen Denkmäler seines Geistes schätzbaren, Commentator **), habe folgen kön-

*) In seinem Werke: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn. Breslau 1785.

**) Witzenmann in seinem Buche: *Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch unter-*

nen, zweyerley versteht: erstlich die bey einem tugendhaften Herzen und Leben fast unausbleibliche Empfindung von Verehrung und Dankbarkeit gegen ein die Welt mit Weisheit und Güte regierendes Oberhaupt, welche Empfindung zugleich eine Ueberzeugung von dessen Daseyn in sich schließt; zweytens, die aus der Tradition und der Geschichte, besonders der in unsern heiligen Schriften enthaltnen, geschöpfte Erkenntniß von dem Ursprunge und der allmähligen Entwickelung unsers Begriffes von Gott und der wenigen aber wichtigen Wahrheiten, die unsre Theologie ausmachen. Die Ueberzeugung aus der innern Empfindung, die guten Menschen beywohnt, nennt, denke ich, Jacobi Glauben, insofern sich dieselbe auf keine höhereren Gründe zurückführen läßt, sondern auf eine Art inneren Zeugnisses gegründet ist. Die Ueberzeugung der zweyten Gattung heißt noch eigentlicher so, weil sie wirklich auf Zeugnissen der alten Denkmahle und Geschichtschreiber beruht. Jene Empfindungs-Gewißheit kommt ziemlich mit dem Seelen-Bedürfnisse Kants überein, und ist nur eine veränderte Vorstellungsart derselben Sache. Denn wenn die Idee eines Gottes, als eines verständigen

---

such t von einem Freywilligen. Leipzig 1786. 8. oder auch vielleicht in einem Aufsatze des Deutschen Museums, welchen G. hier, nach einigen bey dem Manuscripte dieser Abhandlung befindlichen Bemerkungen zu urtheilen, vor Augen hatte. Anm. d. Herausg.

und guten Wesens, an die eigne richtige intellectuelle und moralische Beschaffenheit des Geistes dergestalt gebunden ist, daß sie von selbst entsteht, wo diese sich findet: so kann hiervon die Ursache nirgends anders als in der dunkeln Wahrnehmung einer solchen Seele liegen, daß dieser ihr Zustand klarer Begriffe und wohlwollender Neigungen, die sie so sehr liebt, unterbrochen und vernichtet werden müßte, wenn nicht die Idee eines höchst vollkommnen Geistes gleichsam an die Spitze aller ihrer andern Ideen gesetzt würde. — Der andre Beweis aber, geführt aus der historischen, durch Offenbarung und deren Auslegungen geleiteten, Entwickelung des Begriffes der Gottheit im menschlichen Geschlechte ist Jacobi, oder vielmehr seinem Freunde ganz eigen, und kann in Kants System keinen Platz finden.

Auf diese Behauptungen dreyer so berühmten Schriftsteller kann ich mich hier nur so weit einlassen, als es nothwendig ist, um mich zu rechtfertigen, daß ich von neuem diesen Gegenstand untersuche. Denn in der That, wenn es mir möglich wäre, mit einem jener Schriftsteller vollkommen gleich zu denken, wenn ich mit Moses die Beweise aus der Zufälligkeit der Welt oder aus dem Begriffe von Gott so genugthuend als geometrische Demonstrationen fände, oder wenn ich mit Kant alle Gründe, die anders woher als aus der Beschaffenheit und den Denk- und Willens-Gesetzen unsers Geistes hergenommen wären, für Verirrungen der Vernunft außerhalb ihrer Sphä-

re hielte, oder wenn ich endlich mit Jacobi das System des Spinoza für die einzige zusammenhängende Philosophie, und also die Ueberzeugung von Gott von aller Philosophie unabhängig und anderswoher, als durch Nachdenken, uns mitgetheilt erkennte: so würde ich auf eine oder die andre Art die Materie für völlig geendigt ansehen. Jeder Versuch, die Natur der Dinge und die in ihr liegenden Wahrscheinlichkeiten von neuem zu Rathe zu ziehen, wäre thöricht.

So ist es aber nicht. So sehr ich mich von vorgefaßten Meinungen zu befreyen suchte, um dem Vortrage dieser meiner Lehrer bey mir Eingang zu verschaffen: so sehr ich mich bemühte, die oft mir fremde Denkungsart derselben mir zu eigen zu machen, und in ihren Geist, (der sich in solchen abstracten Gegenständen nur unvollkommen mit Worten ausdrükken kann,) mit Beyseitsetzung der meinen Vorstellungen mehr geläufigen Formen einzudringen: so bin ich doch in wesentlichen Punkten von ihnen verschieden denkend geblieben. So oft ich die Sache wieder für mich in Betrachtung ziehe, so kommt sie mir auf folgende Art vor: eigentliche Demonstrationen finden bey keinem Satze Statt, der die Wirklichkeiten der Dinge betrifft; der erste Grund von aller Ueberzeugung, daß etwas da sey, ist die unmittelbare sinnliche Erkenntniß. Es giebt aber demungeachtet Gründe, um welcher willen wir Dinge für existirend halten, die wir nie empfunden haben. Diese Gründe liegen in der

Analogie und dem Zusammenhange zwischen den gehabten eignen Erfahrungen, und denen, die wir unter gewissen Bedingungen unfehlbar haben würden. Die Ueberzeugung, daß ein Gott sey, ist von der Ueberzeugung, daß andre von uns abwesende, uns nicht sichtbare Wesen seyen, in nichts unterschieden, als insofern die Natur Gottes der Natur der von uns unmittelbar erkannten Wesen unähnlicher und also die Analogie mangelhafter ist. Alle Arten von Gründen also, welche wir brauchen, um das Daseyn ungesehener und unempfundener Gegenstände und Begebenheiten in der Welt darzuthun, können auch auf den Beweis der Existenz Gottes angewandt werden: nur daß sie hier vielleicht dem Grade nach schwächer, und zur Beförderung einer völligen Entscheidung weniger hinlänglich sind.

Von der andern Seite ist nicht nur die erste Frage, ob ein höchstes Wesen sey, an welches zu denken wir weder durch irgend einen unserer Sinne erweckt, noch durch unser Selbstgefühl genöthiget werden, aus dem Zusammenhange entstanden, den die Beantwortung derselben mit andern unsrer natürlichen Geistesbeschäftigungen, oder unsrer wichtigen Endzwecke hat; sondern auch die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes, welche in dem menschlichen Geschlechte beynahe mit der Idee von Gott zugleich entstanden ist, ist vornähmlich durch eine Menge innerer nicht entwickelter Empfindungen von einer aus dieser Hypothese über unsere Systeme und Entwürfe sich aus-

breitenden Klarheit unterstützt worden. Diese Empfindungen sind nach dem Maße stärker, als der Mensch mehr seine Glückseligkeit in intellectuellen und moralischen Gegenständen sucht.

Indeß ist dieses Bedürfniß und dieser Wunsch, daß ein Gott seyn möge, eben so wenig dem nachdenkenden Menschen vollkommen genugthuend, um ihn gewiß zu machen, daß ein Gott sey, als jene zuerst gedachten Wahrscheinlichkeiten. Aber in der Vereinigung von beyden findet er den ihm möglichen höchsten Grad der Ueberzeugung. Die Natur seines Geistes verlangt den Glauben an einen Gott, wenn er sich nicht in seiner Wirksamkeit gehindert finden soll; und die Natur der Dinge, so weit er sie kennt, stellt ihm das Daseyn desselben als überwiegend wahrscheinlich vor. Der daraus zusammengesetzte Eindruck ist die Ueberzeugung, welche ich habe.

Zur Erläuterung und Rechtfertigung dieser meiner Abweichung von meinen Vorgängern muß ich noch folgendes hinzusetzen.

Darüber werden, wie mich dünkt, die Stimmen in kurzem eins seyn, daß außer der Geometrie und den Wissenschaften, in welchen bloß Ideen mit Ideen verbunden werden, keine Demonstration Statt findet. Die apodictische Gewißheit muß zuletzt darauf beruhen, daß das Gegentheil der Sache einen Widerspruch in sich enthält. Die Abwesenheit einer Sache, ihr Nichtseyn kann nie einen Widerspruch in unsern Ideen hervorbringen: es ist nur eine Idee

weniger in unsrer Seele. Wo ein Widerspruch seyn soll, da muß schon ein Subject, oder eine ihm entsprechende Idee vorausgesetzt, und mit dieser muß eine andere verglichen werden, und zwar um sie mit ihr zugleich zu denken. Also **eine** Qualität ist in dem Subjecte schon bekannt, und wird ihm hypothetisch beygelegt; und andre Qualitäten werden an diese erste angeschlossen oder von ihr ausgeschlossen. Aber wenn das Subject sammt seinen Qualitäten in der Natur der Dinge oder in unsrer Vorstellung fehlt, so entsteht eine Lücke, aber nie kann ein Widerspruch entstehn. Nimmermehr also kann der Beweis, daß das Subject vorhanden sey, darauf reducirt werden, daß bey Abwesenheit desselben ein Widerspruch in unsern Ideen entstehen würde. — Betrachte ich die ganze Classe streng bewiesener Wahrheiten, worunter die geometrischen die vornehmsten sind; so finde ich bestätigt, was ich aus der Natur des Denkens selbst geschlossen habe. Kant will, daß die geometrischen Sätze synthetische Sätze sind, d. h. solche, wo in dem Prädicate dem Subjecte etwas neues zugesetzt wird, welches zuvor in dem Begriffe desselben nicht lag; und daß also der Grund der ihnen so ausschließend zukommenden höheren Gewißheit nicht, wie Moses und die Wolfianer bisher gelehrt haben, darin liege, daß es im Grunde identische Sätze sind, oder daß die aus ihnen bestehende Theorie nichts als Entwickelung der ursprünglichen Idee jeder Figur ist: sondern darin, daß eine Anschauung, die doch

a priori ist, bey ihrem Gegenstande, dem Raume, und bey den Figuren, welche Modificationen des Raums sind, Statt findet.

Ich verstehe entweder diesen mir in so vieler Betrachtung verehrungswürdigen Philosophen nicht, oder ich kann mich von der Richtigkeit dieser Vorstellungen nicht überzeugen. Ich finde nur zwey Arten von Sätzen in der reinen Mathematik: entweder solche, die ich für rein analytisch halte, oder solche, die ich hypothetisch analytisch nennen möchte. Die ersten legen nichts, als den Begriff der Figur, der Zahl, der Fläche, kurz des Subjects, von welchem die Rede ist, zum Grunde, und zeigen, welche Eigenschaften in den Merkmahlen, die jenen Begriff componiren, verborgen lagen; Eigenschaften, die derjenige, welcher den ganzen vollen Sinn der Definition hätte in seinen Gedanken umfassen können, zugleich mit der Festsetzung derselben würde eingesehen haben, ohne eines Beweises zu bedürfen. Von dieser Art ist der Satz, daß alle drey Winkel eines Triangels zwey rechten gleich sind. Indem drey Linien so zusammengesetzt werden, daß sie zusammenstoßen, wird zugleich eine gewisse Neigung derselben gegen einander erfordert; und daß diese keine andre ist, als welche in der Summe die Neigung eines Perpendikels gegen die Grundlinie doppelt in sich enthält, wird zwar im Beweise erst durch eine Succession von Begriffen deutlich eingesehen, ist aber in der Sache selbst mit dem Zusammenstoßen der Linien eines und dasselbe, und muß in einem

Verstande, der einen adäquaten Begriff von diesem Ursprunge eines Dreyecks hat, zu gleicher Zeit mit demselben erkannt werden. Die zweyte Gattung geometrischer Sätze setzt willkührlich zu dem Begriffe des Triangels, des Vierecks u. ss. w. noch eine neue Bestimmung hinzu, und sagt aus, wie alsdann die ursprünglichen Eigenschaften desselben sich modificiren, oder welche neue Prädicate ich zugleich mit jener Bestimmung annehmen muß. Zu dieser Gattung gehört der Satz, daß ein Perpendikel, von der Spitze eines rechtwinkeligen Dreyecks auf die Hypotenuse als Grundlinie herabgelassen, die mittlere Proportionallinie zwischen den beyden Theilen ist, in welche die Grundlinie dadurch getheilt wird. Diese Gattung ist im Grunde von der ersten nicht wesentlich unterschieden. Das Subject ist ebenfalls eine willkührliche Composition von Merkmahlen, wie der Begriff eines Triangels. Nur daß in dem letzten Falle das Compositum keinen eignen Namen hat. Immer aber wird in dem Satze nichts ausgesagt, was nicht schon vollständig und nothwendig in dem Complexus von Begriffen liegt, welcher im Subjecte, es sey mit einem Worte, es sey durch viele, ausgedrückt wird.

Was die besondere Art der Anschauung betrifft, die bey den geometrischen Sätzen Statt finden soll, und die Kant eine Anschauung a priori nennt; so gestehe ich, daß ich davon keinen Begriff habe. Ich sehe allerdings, daß die geometrischen Demonstrationen durch An-

schauung der Figur erleichtert, ja geleitet, und allererst möglich werden. Das ist aber eine wahre sinnliche Anschauung, im Wesentlichen von der nicht unterschieden, durch welche wir alle unsre Erfahrungskenntnisse über moralische und physische Gegenstände erhalten. Die Figur ist nichts anders, als ein Beyspiel, und hilft dem Räsonnement eben so, wie dem Philosophen Beyspiele, die er aus der Geschichte oder Erfahrung anführt. Der einzige Unterschied, und der große Vorzug dieser mathematischen Beyspiele vor den moralischen und metaphysischen, ist, daß in jenen die abstracten Begriffe, welche sinnlich bezeichnet werden sollen, mit so wenigen fremden Zusätzen und Zufälligkeiten vermengt sind, daß sie im Bilde beynahe noch so rein und abgesondert erscheinen, wie im Verstande; dahingegen alle zu Beyspielen in der Philosophie angeführten Facta die allgemeinen Begriffe, welche erläutert werden sollen, mit einer so großen Menge besondrer und zur Absicht nicht gehöriger Umstände enthalten, daß es eine höchst schwere und größtentheils unmögliche Arbeit ist, jene Ideen ganz rein und unvermischt aus denselben herauszuheben. Die Abstraction der Begriffe kann also in der reinen Mathematik mit einer sinnlichen Anschauung derselben verbunden werden, welches in keiner andern Wissenschaft möglich ist.

Andre Wissenschaften würden eben so apodictisch gewisse Sätze haben können, als die Geometrie, unter zwey Bedingungen: erstlich,

wenn man nicht nach dem fragte, was wirklich vorhanden ist, sondern nach dem, was bey Voraussetzung gewisser Eigenschaften nothwendig zugleich gesetzt und angenommen werden muß; zum andern, wenn man sich diese Eigenschaften ganz rein abgesondert von allen, welche damit verbunden sind, vorstellen könnte. Man sehe den Neid, wie den Triangel, als einen willkührlich componirten Begriff an, und untersuche, was für Eigenschaften zugleich mit demselben in einem Menschen angenommen werden müssen. Solche Untersuchungen werden in der Moral und in der Philosophie oft angestellt: und sie sind die einzigen, wo man sich einer demonstrativen Gewißheit nähert. Daß man aber doch dieselbe niemals erreicht, liegt daran, daß man nicht den Neid so deutlich, wie den Triangel, abmahlen kann. Ueber beydes läßt sich nicht gut räsonniren, wenn ich nicht ein Bild davon vor Augen oder in der Imagination habe. Von dem Triangel läßt sich ein solches Bild so genau, so vollkommen geben, daß der Verstand die Data, aus welchen er schliessen soll, immer vollständig, und nichts als diese vor sich hat. Von dem Neide ist kein Bild möglich, als welches die Erinnerung an neidische Menschen und Handlungen gewährt. Wie schwer ist es, in denselben das Wesentliche vom Zufälligen, diese Eigenschaft von andern damit verwandten zu unterscheiden!

Ich kehre zu dem Punkte zurück, von welchem ich ausgegangen bin, daß nähmlich die geometrischen und alle demonstrativen Sätze

nichts über die Wirklichkeit aussagen, und eben deswegen demonstrationsfähig sind, weil sie von dem bloßen Zusammenhange der Ideen reden.

Erster Abschnitt.

Verhältniß des kritischen Idealismus zu dem Glauben an das Daseyn Gottes. In wiefern das Bedürfniß vernünftiger und sittlicher Menschen bey dieser Untersuchung in Betracht kommt, und wie dieselbe hier angestellt werden soll.

Wenn aber die Existenz Gottes so wenig wie die Existenz aller andern Dinge demonstrirt werden kann; giebt es deßwegen gar keine objectiven Gründe dafür, und ist es bloß eine eigenthümliche Beschaffenheit unsers Geistes, welche in uns die Idee eines Gottes erregt?

Zuerst können wir mit gutem Fuge und Recht diejenige Speculation ganz bey Seite legen, welche das Daseyn aller Dinge, als Dinge an sich betrachtet, auf gleiche Weise angreift

oder zweifelhaft macht. Diejenigen Schwierigkeiten, mit welchen alle Gegenstände unsrer Erkenntniß ohne Ausnahme zu kämpfen haben, oder diejenigen Dunkelheiten, die bey allen übrig bleiben, müssen nothwendig aus der Acht gelassen werden, sobald wir über einen einzelnen Gegenstand Untersuchungen anstellen: oder wir müßten sogleich alles Denken und Untersuchen aufgeben. — Ohne Zweifel erkennen wir die Wirklichkeit andrer Dinge nur, weil wir zuvor uns selbst als etwas Wirkliches erkannt haben, und wir schließen auf das Daseyn Gottes aus der Wirklichkeit der Welt. — Also kann uns von Gott, als einem Gegenstande an sich betrachtet, keine andre Idee gegeben seyn, als eine der nähmlichen Art, dergleichen wir von uns selbst nnd von den Dingen der Welt haben. Findet der Philosoph Schwierigkeiten, hier den Uebergang von Vorstellungen, durch die allein uns eine Kenntniß möglich ist, zu einem Dinge an sich, welches nicht Vorstellung ist, zu finden; bleibt es ihm ein Geheimniß, was er sich unter dem Objecte, als Dinge an sich betrachtet, denken soll, sobald er die Eigenschaften desselben, welche doch nur Beziehungen desselben auf uns, oder Modificationen unsers eignen Seyns, veranlasset durch die innern unbekannten Kräfte des Dinges, sind, denken soll: so hindert ihn dieses nicht, das Wort und den Begriff Existenz allenthalben anzuwenden, wo er die gleichen oder ähnliche Modificationen in sich entstehen sieht, als diejenigen sind, welche ihm das Bewußtseyn seines

Daseyns, und die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Welt verschaffen.

Ich will für jetzt die Kantische Eintheilung der Dinge und Vorstellungen, in Erscheinungen, Objecte in der Erscheinung und Dinge an sich annehmen, so daß das erste Wort die Veränderungen unsrer Sinnlichkeit, einzeln genommen, mit der damit verbundenen Idee von äußrer Wirklichkeit, bedeute, das andre eben diese Veränderungen bezeichne, insofern sie, mit einander nach den Gesetzen der Caussalität verbunden, uns eine wirkliche Welt, die doch nur in unsern Gedanken ist, darstellen; das dritte endlich, die uns gänzlich unbekannten Dinge und deren Kräfte, wodurch sie fähig werden, in uns solche Erscheinungen in einem solchen Zusammenhange zu erregen. Ich will zugeben, daß alles, was wir von den Gesetzen der Natur wissen, selbst der Satz des zureichenden Grundes, oder der von Ursache und Wirkung sich lediglich auf die Objecte der zweyten Art beziehen, und auf die Dinge an sich nicht angewandt werden können, als zu welchen unsre Vorstellungskraft auch nicht den allerentferntesten Zutritt hat. Aber so erlaube man mir auch, nachdem ich einmal mit dieser Unterscheidung ins Reine gekommen bin, die Dinge an sich gänzlich aus meinen Gedanken und allen meinen Untersuchungen wegzulassen, — erlaube mir, damit ich doch, wie ein Mensch, andern Menschen verständ ch rede, die Wörter Ding, Wesen, Existenz von jenen Objecten der Erscheinung zu gebrauchen,

die allein mich etwas angehn, weil sich mein Zustand nach Maaßgabe derselben verändert, angenehmer oder unangenehmer wird, und über welche allein es möglich ist zu denken oder zu reden, da ohne Vorstellungen keines von beyden Statt findet. Es ist freylich in der Speculation schwer zu begreifen, wie ich von einem Baume als einem bekannten außer mir vorhandenen Dinge reden kann, da ich doch eigentlich nur weiß, daß in mir Vorstellungen einer solchen Figur, Ausdehnung und Farbe rege gemacht worden sind, Vorstellungen, deren Ursachen ich nicht anzugeben im Stande bin. Aber die Natur zwingt mich, so zu denken, so zu reden: und es ist daraus weder für mich, noch, solange die Welt steht, für irgend einen andern Menschen je ein Uebel entstanden. — Ich kann mir daher auch einen abwesenden Baum als existirend vorstellen. Ich denke mir nähmlich dabey, daß, wenn ich in einer gewissen Lage und Beziehung auf ihn wäre, jene Vorstellungen in mir entstehen würden. Denn unser Begriff von Wirklichkeit und Substanzialität entspringt aus der Unterscheidung, welche wir sehr früh im Leben zwischen zwey Arten der Erscheinungen machen. Es giebt deren, wie z. B. die Träume, welche kommen und verschwinden, ohne daß ich sie durch einen Ort, den mein Körper einnimmt, durch eine Lage, die er erhält, mir wieder zu verschaffen wüßte, ohne daß zu derselben Zeit jeder Andere, der an meinem Orte, in meiner Lage gewesen wäre, sie auch bekommen hätte; andre hingegen kom-

men pünktlich wieder oder vergehen, so wie ich den alten Ort, an welchem ich sie zuerst hatte, einnehme oder verlasse, in alle die alten Verhältnisse der Lage und Entfernung wieder trete oder dieselben verändere. Auch entstehen sie in demselben Momente in jedem andern Menschen, welcher mit mir eine vollkommen gleiche Stellung annimmt. Diese letztere Gattung von Erscheinungen halten wir für Wirklichkeiten die erstere für Täuschung und Schein.

Wenn ich von Gott sage: er ist; so verstehe ich es in keinem andern Sinne, als in welchem ich es von jedem andern Dinge sage. Gesetzt nun, der Philosoph fände, indem er die ersten Grundbegriffe in unsrer Erkenntniß untersucht, daß er von dem Seyn der Dinge an sich gar keinen Begriff habe, sondern daß dieses Seyn, welches er den Dingen zuschreibt, bloß in einem Zusammenhange seiner Vorstellungen liege, daß die Welt, von der er redet, der Inbegriff der so und so geordneten Erscheinungen seiner Seele, und die Gesetze, welche er in der Welt zu finden glaubt, nur die Regeln dieser Ordnung sind: so wird er dem ungeachtet nicht unterlassen, nach dieser Existenz eben sowohl bey den unsichtbaren als bey den sichtbaren Dingen zu forschen; er wird deswegen doch berechtigt seyn, bald seine Sinnen, bald Gründe der Vernunft zu befragen, ob solche und solche Dinge vorhanden sind, d. h. ob sich die mit diesen Nahmen belegten Erscheinungen unter diesen und diesen subjectiven Bedingungen und Umständen sicher erwarten las-

sen. Und wenn er alsdann nach der Existenz eines höchsten Geistes fragt: so wird auch dies in die methaphysische Sprache sich übersetzen lassen, — und so lauten: er will wissen, ob unter gewissen Bedingungen, die denjenigen ähnlich sind, welche Statt finden, wenn Körper oder Menschen uns gegenwärtig sind, auf unsre Sinne wirken, von uns gesehn, gehört, und gefühlt werden, ebenfalls eine Erscheinung, die der unmittelbaren Wirkung des höchsten Wesens auf uns correspondirte, unausbleiblich zu erwarten wäre. Nur insofern dieses Wesen zu der Welt der Erscheinungen gehört, oder in dieselbe einst eintreten kann, und unter gewissen Umständen eintreten muß, ist es uns wichtig, von ihm etwas zu wissen. — Diese seine Existenz liegt also nicht außerhalb dem Kreise, auf welchen es uns erlaubt ist, unsre Vernunft anzuwenden.

„Ist es denn ein Mißbrauch der Vernunft, wenn ich durch dieselbe Gründe aufsuche, mich zu überzeugen, daß ein Constantinopel da ist, oder nicht da ist?" Auf keine Weise. — „Aber diese Erscheinung habe ich doch nie gehabt; und was ist also die Wirklichkeit dieser Stadt für mich?" — Es ist die Möglichkeit, einen gewissen Anblick zu bekommen, die Erscheinungen gewisser Gestalten von Häusern, Menschen, Einrichtungen, Sitten zu haben, die ich in der That haben würde, wenn ich in eben derselben subjectiven Lage wäre, in welcher jetzt z. B. der Großsultan ist.

Und welche Gründe kann ich für oder wider diese genannte Existenz auffinden? — Keine andern, als den Zusammenhang zwischen dieser möglichen Erscheinung, mit den wirklichen, die ich gehabt habe.

Hier ist mir freylich die Gattung der Dinge, zu welcher das Ungesehene gehört, bekannt. Ich habe Städte, Menschen, Bäume, Wasser, Erde gesehen; und alles dieses würde ich zu Constantinopel finden, nur in Gestalten, Farben und noch mehr in der Zusammensetzung von den in andern Gegenden gesehenen verschieden.

Aber muß diese Aehnlichkeit bis auf den Grad gehen, daß ich mir ein Bild in meiner Imagination von der abwesenden Sache machen könne, wenn es mir erlaubt seyn soll, über ihre Existenz Untersuchungen anzustellen oder überzeugende Gründe für dieselbe als möglich anzunehmen? Weiß ich nicht, was ich meine, wenn ich frage, ob lebendige Geschöpfe im Monde sind? Es ist nicht von solchen Geschöpfen die Rede, dergleichen ich hier sehe; es ist nur von Leben und Lebendigen die Rede, einer Sache, die ich mir entweder nur in abstracto, als allgemeinen Begriff, oder in concreto, unter dem Bilde von Menschen und Thieren, vorstellen kann. Aber das weiß ich doch, daß in dieser zusammengesetzten Erscheinung etwas ist, das dem Begriffe Leben und Empfindung entspricht: — dieses kann ich herausheben, und fragen, ob, wenn ich mit dem Monde in der Beziehung des Orts wäre,

als ich mit der Erde bin, ich Erscheinungen, (von welcher Art sie sonst immer in ihrem sinnlichen Theile seyn mögen,) haben würde, in welchen ich eben das wieder fände, was mir hier bey Wahrnehmung lebendiger Wesen auf eine so ganz eigne Art auffällt. Auch hier wird es nicht für eine Ueberschreitung der Vernunft-Gränzen angesehn, wenn ich die Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten jener Weltkörper mit unsrer Erde, oder objective Gründe der Wahrscheinlichkeit aufsuche, daß in diesem Verstande Mondbewohner existiren.

Sollte es nun nicht erlaubt seyn, noch einen Schritt weiter zu gehn, und bey einem noch abstracteren Begriffe, in welchen nur Leben und Geist, Denken und Handeln in der höchsten Vollkommenheit, ohne alle Bestimmung des Ortes, so wie zuvor ohne Bestimmung der Form, aufgenommen wird, ebenfalls die Frage über die Existenz des ihm entsprechenden Objectes anzubringen? Die Frage wäre dann nähmlich über die Möglichkeit, daß uns Erscheinungen, welche sich darauf beziehen, unter gewissen Umständen und Voraussetzungen widerfahren würden. Sollte es uns nicht auch erlaubt seyn, diese Frage auf eben die Art, durch eben das Räsonnement, mit Aufsuchung eben solcher Analogien zu beantworten? Wenn wir aus einer Vieles umfassenden sinnlichen Erscheinung einen Theil herausheben dürfen, und uns diesen unter andern oder uns unbekannten Combinationen existirend denken, ohne dadurch das Feld der Erfahrung

ganz zu verlassen, warum soll die Erscheinung des Denkens hievon ausgenommen werden?

Die Frage über die Existenz Gottes ist also von der Speculation über die Dinge in der Erscheinung und die Dinge an sich, und von der wahrgenommenen Unmöglichkeit, Kenntnisse von den letzteren zu erhalten, ganz unabhängig. — Ist Gott, so ist eine solche Wirkung desselben auf ein anderes empfindendes Wesen möglich, dergleichen alle sinnlichen Objecte auf uns äußern, wenn wir sie sehen oder hören. Und so wie wir also diese als existirend denken, weil wir Erscheinungen einer gewissen besondern Natur, verbunden nach besondern Regeln, haben, die ihnen entsprechen: so können wir auch jenes Existenz untersuchen, und ihm die Existenz zuschreiben, insofern wir Erscheinungen für möglich halten, die den übrigen, wobey wir Objecte vor uns zu haben vermeinen, gleichförmig sind, und die auf Gott eine gleiche Beziehung haben. Es ist eben so, wie bey allen übrigen Dingen, nur unsre Vorstellung, nicht das Wesen der Sache, was uns interessirt.

Das Bedürfniß aber nun, das Kant an die Stelle aller objectiven Gründe für das Daseyn Gottes setzt, von welcher Art ist es dann?

Ein Bedürfniß des Verstandes, daß wir ohne den Begriff Gott, und ohne den, er ist, in allen unsern übrigen Gedanken und deren Verbindungen, nicht fortkommen können; und ein Bedürfniß des Herzens und der Moralität, daß wir ohne einen höchsten Regierer der

Welt keine wahre Vorstellung von dem, was Tugend heißt, und keine hinlänglichen Motive dazu haben können.

Aber diese Erklärungen bestimmen die Sache noch nicht genau genug.

Es giebt zweyerley Art von Bedürfnissen: solche, ohne welche der Mensch gar nicht bestehen kann, und solche, ohne welche er nur nicht so gut bestehen, nicht so vollkommen oder glücklich seyn kann.

Es ist klar, daß wenn von dem Bedürfnisse auf die Existenz der Sache, welche demselben abhilft, geschlossen werden soll, nur das Bedürfniß der ersten Art gemeint ist. Weil ich da bin, weil ich denke, weil ich moralisch empfinde und handle; so muß freylich alles das, wenn es mir auch nicht unmittelbar kund würde, als vorhanden angenommen werden, ohne welches weder mein Daseyn, noch meine Vorstellungen, noch meine freyen Handlungen möglich wären. Aber es wäre nur eine entfernte Wahrscheinlichkeit, oder vielmehr es wäre, ehe es bewiesen ist, daß in der Welt Absichten und Vorsehung sind, keine Wahrscheinkeit, daß alles das wirklich vorhanden sey, was ich zu meinem bessern Befinden, zu ordentlicherem Denken, zu einer sittlich vollkommneren Aufführung fordern könnte.

Wir wollen nun diesen Unterschied auf die vorgenannten beyden Arten der Bedürfnisse anwenden.

Ein Bedürfniß des Verstandes kann also eine Idee oder eine Voraussetzung heißen, ohne

welche, d. h. wenn sie nicht angenommen werden dürfte, oder wenn sie geläugnet werden müßte, virtualiter alles Denken, Räsonniren u. dgl. aufhören würde. Von dieser Art, könnte man glauben, sey der Satz der Widerspruchs.

Demohnerachtet paßt auch auf einen solchen Begriff oder Satz der Nahme eines Bedürfnisses nicht. Wenigstens würde er dadurch nicht zu erweisen seyn, wenn er zweifelhaft wäre. Denn an und für sich ist es ungereimt, wenn man wirklich denkt und redet, noch zu zweifeln, ob man denken kann, oder zu untersuchen, was für Sätze man für wahr annehmen müsse, um denken zu können. Wenn man die deutliche Erkenntniß solcher Wahrheiten bisher nicht gehabt hat, so ist sie gewiß zum Denken nicht nothwendig; denn wie konnten wir sonst bisher, als Menschen, gelebt und gedacht haben, und jetzt erst Beweise jener Wahrheiten suchen? Gehört sie aber dazu, so muß uns die Ueberzeugung davon auch schon beywohnen, oder, wie das in Absicht jenes Grundsatzes der Fall ist, eine solche Wahrheit muß virtualiter in allen unsern Gedanken liegen.

Wenn ich aber von diesem Satze des Widerspruchs und von dem des zureichenden Grundes abgehe: so bleibt gewiß kein andrer übrig, bey welchem mit dem geringsten Scheine gesagt werden könnte, daß er als nothwendig zur Aeußerung der Denkkraft angenommen werden müßte.

Es ist auch an sich ungereimt, daß die Handlung einer Kraft nicht möglich sey, ohne eine andere Action eben dieser Kraft voraus- zusetzen: so daß Ideen nicht möglich wären, wenn nicht vorher eine andere Idee angenom- men würde.

Am allerwenigsten kann also das Daseyn Gottes zu einem solchen nothwendigen Verstan- desbedürfnisse gehören, da, ohne davon die mindeste Vorstellung zu haben, doch tausend Menschen empfinden, denken, urtheilen und handeln.

Wenn hingegen Bedürfniß des Verstan- des so viel heißt, als eine Voraussetzung, die in die Vorstellungen des Menschen von der Welt mehr Ordnung, Zusammenhang, Ver- ständlichkeit hineinbringt, welche macht, daß man länger und weiter, über mehr Dinge und mit größerem Interesse räsonniren könne; so ist es gewiß leicht zu zeigen, daß der Begriff von der Existenz Gottes ein solches Bedürfniß sey.

Aber erstlich, woher gilt der Schluß: dasjenige ist wirklich, dessen Voraussetzung mir zum systematischen Denken verhilft?

Zum andern: um zu wissen, daß der Be- griff von Gott mein Gedankensystem ordentli- cher und zusammenhängender macht, muß ich zu dem Ende nicht zuvor eingesehen haben, daß die Dinge in der Welt oder die Erscheinun- gen, (was auf eins hinausläuft,) welche sich nach dem allgemeinen Ausspruch des Men- schenverstandes auf Wirklichkeiten beziehen,

nicht erklärt, nicht in der Folge oder Ordnung, in welcher sie erscheinen, begriffen werden können, als mit Zuhülfenehmung eines ordnenden und dirigirenden Geistes? Und sind dies nicht objective Gründe für das Daseyn Gottes? Schleichen sich diese also nicht unvermerkt in jenen subjectiven Beweis ein?

Etwas vollkommen ähnliches kann in Absicht auf das Bedürfniß des Herzens gesagt werden.

Dasjenige, ohne welches die Menschen gar nicht wollen, sich nicht frey entschließen, nicht als Menschen handeln könnten, würde das vollkommenste und wahrste Bedürfniß seyn. Aber ein solches kann es nicht geben, oder es ist befriedigt. Wir wollen und handeln: also muß alles dazu Nöthige in uns seyn, und die Idee, welche wir nicht haben, die wir erst suchen, um deren Beweis wir uns erst bemühen, gehört gewiß nicht dazu. — Ein minder nothwendiges, aber dennoch reelles Bedürfniß wäre, ohne welches gar keine Empfindungen der Menschlichkeit, des Wohlwollens, der Selbstliebe, der Freundschaft möglich wären. Aber da der Mensch ein moralisches Geschöpf ist: so liegt der Grund zu den moralischen Empfindungen in ihm selbst; und diese geben den Grund zu den moralischen Räsonnements ab. Etwas tadeln und etwas loben wird immer der Mensch an dem Betragen Anderer. Daraus wird eine gewisse Erziehung, ein Ideal von Vollkommenheit entstehen. Und die Moral, d. h. gewisse Begriffe von Recht und Unrecht,

und Motive, Recht zu thun, die Anerkennung gewisser Pflichten also ist vorhanden. Dazu kann nicht die Kenntniß eines unsichtbaren Wesens nothwendig gehören, welches doch, es sey oder nicht, alle übrigen Dinge so läßt, wie sie sind, alle ihre Verhältnisse läßt, wie sie sind, also in der Natur, den Neigungen, der Empfänglichkeit des Menschen unmittelbar nichts ändert.

Etwas ganz anders aber ist, wenn gefragt wird, ob diese Idee von moralischer Güte, welche dem Menschen vermöge seiner Natur beywohnt, wenn er zu einer gewissen Stufe der Cultur gelangt ist, vollkommen genau und richtig werden kann, wenn er keine moralische Ordnung in der Welt, keinen Endzweck und keinen Aufseher annimmt, und ob die Motive, welche er hat, gut zu handeln, ohne Aussicht auf eine Zukunft, so stark werden können, daß sie in den meisten Fällen seine Handlungen regieren, und ihm zugleich Zufriedenheit einflößen. Und hier kann mit Recht behauptet werden, daß, ohne die Idee von Gott, diesem Ideal von moralischer Vollkommenheit, und ohne die Ueberzeugung von gewissen durch die ganze Welt verbreiteten und beobachteten moralischen Gesetzen, die moralischen Anlagen unsrer Natur sich nie vollkommen entwickeln können; daß zur Abschreckung der Bösen, zum Troste der Guten, zur Erhebung des Herzens, zu Ueberwindung großer Leidenschaften, zu Erregung eines liebreichen Sinnes gegen gleichgültige Personen, die Ueberzeugung von einem

Gotte, der gut und unser aller Vater und Herr ist, sehr viel nutze. Aber ist dies Grund genug, eine Sache für wahr zu halten, weil wir einsehen, daß die Wirklichkeit derselben unsrer Tugend günstig ist? Oder vielmehr, steht es in unsrer Gewalt, ist es der Natur unsers Verstandes gemäß, uns bey einer so interessanten, die Existenz eines höchsten Wesens betreffenden Frage, damit zu beruhigen, daß wir dieses Daseyn sehr zu wünschen Ursache haben?

Diejenigen, welche ein künftiges Leben aus dem Wunsche fortzudauern und glücklich zu seyn geschlossen haben, haben schon vorausgesetzt, daß die Welt von Gott, einem weisen und gütigen Geist herrühre. Nur alsdann, wenn wir Ursache haben, zu glauben, daß auf uns, unsre Tugend und unser Wohl in der Einrichtung der Welt Rücksicht genommen worden sey, nur dann ist ein Grund der Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, daß, was zu unsrer Glückseligkeit und zu unsrer Vollkommenheit unentbehrlich ist, auch in der Welt wirklich seyn werde. Aber, wenn gerade dies erst bewiesen werden soll, daß die Welt von einem guten und verständigen Wesen herrühre, oder von ihm regiert werde; wie kann ich schon daraus einen Grund für dessen Existenz hernehmen, daß diese Existenz selbst zu unserm Wohle und zu Erreichung unsrer reinsten und besten Absichten, zu Beförderung unsrer Moralität beyträgt? Heißt das nicht, in einem Cirkel herumgehen, wenn ich, um den Schluß von der Nützlichkeit auf das Daseyn einer Sache

geltend zu machen, erst den Charakter und die Eigenschaften des Urhebers und Regierers aller Dinge wissen muß, und ich doch eben diesen Schluß anwende, um diesen Urheber zu entdecken?

Demunerachtet empfindet jeder, es liege etwas Wahres in dem Satze, daß unser Verlangen nach Gott die Ueberzeugung von dessen Daseyn sehr unterstütze, daß diese Ueberzeugung mehr eine Empfindung eines vollen Herzens ist, welches unbefriedigt von allen Gegenständen des Vergnügens, das ihm die Geschöpfe und der Genuß einzelner Empfindungen darbiethen, noch nach einer weitern Ausdehnung seines Daseyns verlangt, zu welcher der Mensch keine andre Hoffnung findet, als wenn er ein gleichartiges Wesen, aber von unendlich grösserer Vollkommenheit annimmt, welches ihm, so zu sagen, forthelfen und ihn zu sich erheben kann, daß wirklich, nach den gewöhnlichen Erfahrungen, die moralisch besten Menschen die am treuesten ihre Pflicht beobachten, auch am willigsten sind, diese Idee von Gott anzunehmen, und die Empfindsamsten am ersten sich zu dieser tröstenden Ueberzeugung wenden.

Aber wird denn dadurch die andre nicht weniger gewisse Erfahrung aufgehoben, daß eben diese Menschen sich bey diesem Wunsche, bey diesem Sehnen nach einem höhern Wesen, auf keine Weise beruhigen, sondern alle nach ihrer Weise, bald mit mehr, bald mit weniger Scharfsinn Gründe für sein Daseyn aufsuchen? Also gewährt ihnen doch jene Empfindung des

Bedürfnisses die Ueberzeugung noch nicht, welche sie suchen. Also ist das Bedürfniß selbst gewiß nicht mit dieser Ueberzeugung einerley.

Jede Idee, jede Untersuchung im Menschen muß vorbereitet seyn. Er kann auf keine, ausgenommen die sinnlichen, auf einmal kommen. Er muß die Stufenleiter durchgehen, auf welcher jede Frage, so zu sagen, eine Sprosse ist.

So hat auch der Mensch zu der ganzen Untersuchung über Gott und die Zukunft gar keine Veranlassung, wenn nicht zuvor gewisse moralische Empfindungen bey ihm rege geworden sind.

Erst muß er überhaupt Geist vom Körper unterscheiden, er muß die in ihm selbst wirkende Kraft, das Eigenthümliche seiner Natur, daß er sich seiner bewußt ist und andre Dinge erkennen kann, wahrgenommen, er muß intellectuelle und moralische Vollkommenheiten aus sich selbst kennen gelernt haben, ehe er sich den Begriff eines Wesens schaffen soll, bey welchem alle andre Form und Gestalt, und überdies noch, (was manchen andern geistigen Begriffen Consistenz giebt,) Zeit und Ort fehlen, ausgenommen jene Eigenschaften des Denkens und Wollens, des Selbstbewegens, der Herrschaft über die Materie, des Guten, des Weisen.

Zum andern muß er in seinen Wünschen und Bestrebungen auf Umstände gestoßen seyn, wo das Sichtbare, und was er mit Händen begreifen kann, — wo ihn auch andrer Men-

schen Hülfe und Umgang nicht befriedigen, ihm nicht genug thun können.

Was wird ihn sonst nöthigen, über das Gegenwärtige und Sichtbare hinauszugehen und das Unbekannte aufzusuchen?

Daß also die Idee von Gott mit diesen beyden Bedingungen entsteht, steigt, fällt, sich verändert, verfeinert, verschlimmert, nachdem der Mensch theils dasjenige, was moralisch und geistig heißt, besser oder schlechter aus sich selbst hat kennen lernen, theils aber mehr oder weniger zu dem Gefühle des Tröstlichen und Nützlichen, welches in dem Daseyn eines Gottes liegt, gekommen ist; dieses ist sehr natürlich: es zeigt aber nicht, daß die Ueberzeugung selbst ganz allein darin ihren Grund habe, und daß dieses Verlangen nach Gott der einzige Beweis seines Daseyns sey.

Wenn ich mich selbst befrage, wie es, so weit ich mein Gemüth kenne, in Absicht dieser Ueberzeugung mit mir stehe; so ist folgendes die aufrichtige Schilderung.

Soviel sehe ich, aus der Vergleichung aller Systeme, über die ich selbst nachgedacht, oder die ich in Schriften Andrer gefunden habe, daß keines ohne Schwierigkeiten und unauflösliche Schwierigkeiten sey: daß der Theist von einem scharfsinnigen Gegner eben sowohl in Verlegenheit gesetzt werden könne, als der Atheist; daß nirgends durchaus Licht und Zusammenhang vorhanden ist. Hieraus schließt nun Hume, (der die mit dem Theismus verbundenen Dunkelheiten vielleicht besser, als ir-

gend ein andrer, auseinander gesetzt hat,) daß diese Materie ganz über unsern Horizont sey, und wir uns nicht wagen sollten, das geringste darüber zu entscheiden. Wer nun dieses thun kann, und dabey ruhig und glücklich, gut und rechtschaffen ist, gegen den habe ich nichts zu sagen. Es ist ihm erlaubt, sich aller Untersuchungen zu enthalten, die er nicht zu Ende zu bringen weiß, und die er demunerachtet entbehren kann.

Aber so ist es mit mir nicht. Ich kann von dem Gedanken nicht loskommen. Der Anblick der Welt, mein eignes Herz bringen mich immer wieder darauf zurück. Ich kann die Materie nicht unerörtert lassen, noch auf die erste beste Art entschieden bey Seite legen.

Dies ist nun, was, wie ich glaube, das Bedürfniß thut. Es hält uns bey einer Frage, die in der That über unsern Horizont ist, so weit fest, daß wir entscheiden müssen, daß wir also auch Wahrscheinlichkeiten aufsuchen müssen, und daß wir uns mit unvollkommenen Beweisen begnügen. — Bey mir also beruht die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes auf einer Vergleichung der verschiednen Systeme über den Ursprung der Welt und ihrer Schwierigkeiten, und eben dieser Systeme mit meinen Wünschen. Nach dieser Vergleichung scheinen mir alle andern, außer demjenigen, welches einen höchsten Geist als Schöpfer annimmt, und welches man den Theismus genannt hat, nicht bloß Schwierigkeiten, (von welchen der Theismus auch nicht frey ist,)

sondern wirkliche Absurditäten zu enthalten, und ich trete also dem Urtheile des großen Königs bey: ich beruhige mich bey dem, was bloß schwer ist, um dem Absurden zu entkommen.

Zu dem Ende ist, glaube ich, noch eine einzige Sache zu thun übrig, nähmlich die gedachte Vergleichung so vollständig, als möglich, und so unpartheyisch, wie möglich, anzustellen, — die Schwierigkeiten, die bey jedem System bisher sich nachdenkenden Köpfen gezeigt haben, mit der größten Aufrichtigkeit darzulegen, und nun die Summe zu ziehen von dem, was durch ein merkliches Uebergewicht entschieden scheint, und dem, wo die Gründe oder vielmehr die Einwürfe auf beyden Seiten einander die Wage halten;: von dem, was als ausgemacht angenommen werden darf, und was als unerklärlich bey Seite gelegt werden muß.

Zweyter Abschnitt.

Ob man die Untersuchung über den Ursprung der Welt ganz bey Seite legen könne; was den nachdenkenden Menschen hindert, die Welt für ewig zu halten.

Es sind, in Absicht des Ursprunges der Welt, nur vier Systeme möglich. Entweder es ist alles immer so gewesen, wie es jetzt ist, und die ganze Einrichtung, nebst den Successions-Gesetzen in der Erzeugung der Pflanzen und Thiere aus einander, ist die einzige nothwendige und ewige Form der Materie; oder die Materie ist in diese Form und unter diese Regularität in der Succession ihrer Gestalten erst gebracht worden. Im letztern Falle sind entweder die mechanischen Kräfte der materiellen Theile nothwendig dazu determinirt, diese Formen der Dinge nach und nach zu entwickeln; oder diese Theile sind (nach Epikur) durch Zufall, nach unendlich vielen andern Verbindungen, auch in diese gerathen; oder sie sind mit Absicht und nach Einsicht in diese Form gebracht worden. Mechanische Nothwendigkeit, Zufall, oder Verstand ist alsdann der Grund von der Einrichtung der Dinge.

Das erste System, welches annimmt, es sey immer alles so gewesen, wie es jetzt ist, ist das einzige, welches allen Schwierigkeiten ausweicht; — aber nur, weil es gar nichts erklärt. Man könnte es das System der Trägheit nennen. Es hebt alles Nachdenken auf; und wem es möglich ist, sich solches völlig zu verbiethen, und dabey ruhig und glücklich zu seyn, wer wollte den in dieser Ruhe durch Einwürfe stören? Wer aber einmahl über die Einrichtung der Dinge nachdenkt, (und Gegenstände, zu denen wir selbst und unser Schicksal gehören, ganz bey Seite zu legen, steht doch nicht in aller Menschen Gewalt,) so erscheint jene Antwort, als ein blosses Aufgeben aller Untersuchung, unschicklich.

Was den Menschen aus diesem Schlafe, in welchem er, befriedigt mit dem, was ist, glaubt, es sey immer so gewesen, zuerst herausbringt, ist die Betrachtung desjenigen Theils der Welt, der mit ihm die nächste Verwandtschaft hat, ich meine der organisirten Wesen, welche gebohren werden und sterben. Hier wird es auffallend, daß sie wider die allgemeine Regel, auf eine ganz andere Art, aus etwas ganz anderm entstehen, als auf welche und in welches sie vergehn. Wenn sie untergehen, lösen sie sich in Erde, Wasser, Salz und Oel auf, und vermischen sich mit dem großen Erdkörper und seiner Atmosphäre. Aber sie kommen nicht aus der Erde zum Vorschein, sie

entstehen nicht aus einer Concretion der Elemente, die der Auflösung und Zerstörung derselben ähnlich ist, wodurch sie aufhören; sondern sie erzeugen sich allemal in einem andern eben so organisirten Körper, und durch eine besondre Kraft und einen gewissen Actus desselben. Dieser Umstand macht, daß keines einzigen solchen Körpers Ursprung hinlänglich erklärt ist. Denn indeß uns die Verwesung desselben seine Bestandtheile lehrt, welche gemeine Materie sind, so wie sie sich in allen leblosen Körpern auch findet, lehrt uns der Umstand seiner Zeugung, daß die Kräfte dieser Bestandtheile allein nicht hinlänglich sind, ein so bestimmtes Compositum hervorzubringen. Woraus aber, wenn die Natur aller Dinge nothwendig und materiell ist, soll der Ursprung der einzelnen Dinge erklärt werden, als aus den Kräften der Bestandtheile? Wenn ich mir also die Welt, so wie sie jetzt ist, in ihren Formen und in den Abwechselungen ihrer Formen ewig und nothwendig denken soll: so muß ich mir eine unendliche Reihe auf einander folgender Körper vorstellen, deren jeder nur aus Wasser, Oel, Erde und Salz besteht, und doch durch die Kraft dieser Elemente, ohne daß schon ein Körper ähnlicher Art vorher vorhanden sey, nicht entstehen kann. Dieser Begriff ist der Vernunft schlechterdings zu fassen unmöglich: und sie muß also entweder, wie ich sagte, alles Denken über die Natur der Dinge aufgeben, oder sie wird von jener ruhigen Meinung, daß die Welt ein ewiger und nothwendiger Kreis-

lauf solcher Gestalten sey, dergleichen wir jetzt in ihr sehen, abgebracht *).

---

*) Auch wenn hier ein Gegner die Einwendung machte die organischen Körper beständen nicht blos aus Oel, Wasser, Erde u. dgl., sondern aus besondern organischen Theilchen oder Moleculis; so müßten doch diese Moleculae das, was sie geschickt macht, organische Körper zu bilden, entweder durch ihre eigne Organisation, oder durch eine besondere, nicht auf der Zusammensetzung beruhende, Kraft seyn. Wäre das Erstere, so wären doch ihre letztern Bestandtheile rohe Materie: wäre das Letztere, so kommen wir dadurch auf einen Unterschied zwischen lebender und todter Materie, der nicht in der Composition, sondern in Kräften liegt; und solche in dem ganzen Universum vereinigte Kräfte führen auf Gott.

Dritter Abschnitt.

Von den verschiednen Arten, auf welche wir nach dem Laufe der Natur die körperlichen Dinge entstehen sehen, und Anwendung derselben auf den Ursprung der Welt.

Wenn dann nun aber nach dem Ursprunge der gegenwärtigen Einrichtung gefragt wird; so ist klar, daß alle Versuche, diese Frage zu beantworten, mit einer gemeinschaftlichen Schwierigkeit zu kämpfen haben. Alle durch die Erfahrung bekannten Kräfte und Gesetze der Natur nähmlich sind nur Kräfte und Gesetze, durch welche die schon daseyende Ordnung in der Welt erhalten und gleichsam weiter fortgeführt wird. Und wir wollen Kräfte und Gesetze für ihre Entstehung haben.

Erfahrung kann uns also unmittelbar nicht leiten. Allein wir sehen doch Dinge in der Welt entstehen und vergehen. Wäre dieses nicht, so würden wir nie nach dem Ursprunge irgend einer Sache fragen. Von diesen Erfahrungen giebt es mehrere Arten, deren eine uns deutlicher ist, als die andre, von denen allen wir aber doch Begriffe haben; d.

h. wir wissen den Zustand der Dinge, welcher vor dem Ursprunge jener entstehenden vorhergeht, wir wissen insbesondre gewisse Veränderungen, die eher eintreten müssen, als die Anfänge von jenen erscheinen; daraus haben wir uns die Vorstellung von Ursachen und Kräften gebildet. Es bleibt uns zur Erklärung des Ursprungs der Welt kein anderes Hülfsmittel übrig, als die verschiednen uns bekannten Entstehungsarten der einzelnen Dinge oder Erscheinungen auf das Weltall und dessen Ordnung anzuwenden, und dann zu sehen, welche von denselben sich in diesem Zusammenhange am besten denken läßt, und am meisten erklärt, — die wenigsten Schwierigkeiten hat, und die meisten der Erfahrung angemessenen Resultate giebt.

Auf diesem Wege sind auch in der That alle einhergegangen, die auf irgend eine Art über das Entstehen der Welt räsonnirt haben. Selbst ohne es sich deutlich bewußt zu seyn, sind sie der einen oder der andern Aehnlichkeit gefolgt. Der Leser wird dies deutlicher einsehen, wenn er die verschiednen Entstehungsarten unter gewisse Classen bringt. Ich glaube, alles, was in der Welt sichtbar wird, da es vorher nicht wahrgenommen wurde, oder was wenigstens in einer solchen veränderten Gestalt zu erscheinen anfängt, daß es einen neuen Namen bekommt, mit einem Worte, alles was entsteht, ist auf eine der folgenden vier Arten entstanden; entweder durch zufällige Concretion,

oder durch mechanische Entwickelung, oder durch Erzeugung, oder durch freywillige künstliche Hervorbringung.

Der Concretionen giebt es verschiedene Arten, oder verschiedene Stufen, nach welchen sie sich der Generation nähern, so wie die Concreta selbst in ihrem Baue künstlicher und organisirten Körpern ähnlicher werden.

2. Die allereinfachste ist die bloße Anhäufung oder Verbindung gleichartiger Theile an einem Orte, ohne daß sie in genauen Zusammenhang treten, noch sichtbar in einander einwirken; daher auch das Ganze keine Eigenschaften bekommt, welche nicht schon den Theilen zukamen. So entstehen die Sandhügel, die Dünen. Sie sind von einem simpeln Sandkorne durch nichts unterschieden, als durch die Menge.

2. Eine zweyte Art von Concretion sieht mehr der Entstehung eines neuen Dinges ähnlich; wenn die zufällig zusammengehäuften gleichartigen Theile durch die Cohäsion in eine wirkliche Verbindung mit einander treten, und ein sichtbares, und fortdauerndes Ganze ausmachen. Dies ist die Entstehung der Steine, wenigstens nach dem gewöhnlichen Begriffe, den die Menschen davon haben. Dabey lassen sich wieder zwey Gradationen unterscheiden. Entweder ist es die bloße Cohäsion, welche das anscheinlich neue Wesen schafft, und die Theile

selbst wirken nicht dergestalt auf einander ein, daß das Ganze dadurch ebenfalls eine veränderte Wirkung auf andre Dinge und insbesondre auf unsre Sinne thäte; oder die Annäherung der Theile bey der Cohäsion hat sowohl durch wechselseitige physische Einwirkung, die Natur derselben geändert, als auch durch das Zusammenfließen ihrer Eindrücke auf unsre Sinnen, ihnen in unsern Vorstellungen eine andre Gestalt gegeben. Concretionen der erstern Art, würden ganz reine Sandsteine, reines Wasser, kurz alle Körper seyn, die mit ihrem von uns zu erkennenden Grundstoffe gleichartige Eigenschaften haben. Concretionen der andern Art sind alle ungleichartigen Steine, wo Säuren oder Salze eingedrungen sind, und dem Ganzen Farbe, Geruch, Geschmack und bewegende Kräfte gegeben haben, die wir in den Bestandtheilen nicht wahrnehmen. Im Grunde gehören hierzu alle Körper, weil keiner ohne Mischung verschiedener Stoffe ist; nur nähern sich einige mehr, als andre, jener angenommenen Gleichartigkeit.

3. Eine so zu sagen höhere Art von Concretionen ist die, wo Theile, welche sich zwar zufällig zusammenzufinden scheinen, doch in der Cohäsion nicht nur neue, sondern immer gleichförmige und regelmäßige Eigenschaften hervorbringen, so daß in allen gleichsam ein bestimmtes und unabänderliches Modell abgedrückt ist. Dies ist die Concretion der Metalle. Noch wissen wir mit Wahrscheinlichkeit von keinem

andern Ursprunge derselben, als dem durch den Anflug, das Filtriren, das Ausdampfen und Aneinanderhängen der Theile, woraus sie entstehn. Aber diese Körper unterscheiden sich doch schon merklich von den Concretionen der Erd- und Stein-Arten: erstlich dadurch, daß die Bestandtheile in dem Zusammengesetzten nicht mehr kenntlich sind; daher dieses ein ganz neues Ding zu seyn scheint; zum andern dadurch, daß die Composita so bestimmte und unwandelbare Eigenschaften und Unterschiede haben, als die Elemente selbst.

4. Noch einen Schritt näher kommen der Organisation diejenigen Concretionen, die wir Crystallisationen nennen. Noch wissen wir von keiner Mutter oder Form, (Matrice,) in welcher sie gebildet würden, und wir sehen sie also ebenfalls als zufällige Verbindungen anfliegender Theile an. Aber dieser Zufälligkeit unerachtet finden wir die Formen der so entstandnen Compositionen nicht nur bestimmt, eigenthümlich und unveränderlich, sondern auch von geometrischer Regelmäßigkeit.

Die mechanische Entwickelung, oder eine aus den mechanischen Kräften des Dinges selbst hervorgehende, und stufenweise wachsende Veränderung desselben, von der Art, daß daraus ein ganz neues Ding, d. h. ein Ding von andrer Gestalt und andrer Wirksamkeit entsteht, finden wir, (nach den gemeinen menschlichen Begriffen,) vornehmlich bey

dem Wachsthum der Pflanzen und Thiere, wo innre, verborgne, nicht verständige Kräfte aus den Anfängen des Dinges das Vollendete nach und nach hervorbringen.

Ueber die Erzeugung, die bey dem Thier-Geschlechte am deutlichsten in die Augen fällt, und von diesem erst auf das Pflanzen-Reich übergetragen worden ist, so wie über die Productionen, die von dem freyen Willen, der Kunst und dem Verstande der Menschen, oder von den, diesen Eigenschaften analogen, Kunsttrieben der Thiere herkommen, brauche ich nichts zur Erläuterung hinzuzufügen. Jene Operation (der Erzeugung) ist unter allen Entstehungen, welche die Natur uns darbiethet, die wunderbarste, und die, welche uns ganz vorzüglich auf den Begriff des Werdens, des Entstehens, des Ursprungs, und des Urhebers einer Sache gebracht hat. Wir sehen hier etwas, das gar nicht vorhanden war, das äusserst künstlich zusammengesetzt ist, endlich das lebt, und empfindet und handelt, entstehen. — Die Wirksamkeit unsrer selbst, in unsern Kunstwerken und eignen Operationen ausgedrückt, obgleich dem speculativen Verstande nicht erklärbar, glauben wir doch am besten zu verstehen; und die Empfindung, die dabey in uns selbst von einem Nisus, einem Bestreben vorhanden ist, legen wir ohne Zweifel bey dem Begriffe von Kraft zum Grunde, welche wir allen Dingen, die etwas machen oder hervorbringen, beylegen.

Ich glaube in der Genealogie unserer Begriffe nicht zu irren, wenn ich sage, daß Geburt und Tod dem Menschen die erste recht deutliche Idee von Entstehen und Untergang, daß seine eignen Handlungen, schon die freywillige Bewegung seiner Glieder, ihm die erste Idee von Kraft gegeben haben: und daß er durch diese beyden deutlichen Erfahrungen in der Folge zur Bemerkung andrer Entstehungen gereizt und zur Erklärung derselben angeleitet worden ist.

Wir finden diese Abstammung der Begriffe bestätiget, wenn wir nun auf die Anwendungen kommen, welche die Menschen von diesen beobachteten Entstehungsarten einzelner Dinge gemacht haben, um den Ursprung des Ganzen zu erklären.

Der erste und roheste Gedanke der Menschen, als sie zu philosophiren anfingen, ist der von einer Generation gewesen. Das Erste, woraus alles erzeugt worden, blieb ihnen nothwendiger Weise dunkel, und hieß also sehr schicklich Chaos, weil es ein verwirrter, unbestimmter Begriff war: aber dies einmahl vorausgesetzt, wurde nun alles, was jetzt vorhanden ist, successive durch eine Reihe animalischer Generationen erklärt. Die Theogonien der griechischen Dichter enthalten dieses uralte System in seiner völligen Rohigkeit und Härte, es ist noch in vielen Vorstellungen ihrer ältern Philosophen sichtbar.

Die Idee der Vermählung, wobey den Elementen Liebe und Haß, und alle auf diese Leidenschaften gegründeten Analogien beygelegt werden, wurde nach und nach zu der Idee von inniger genauer Verbindung gemildert, und aus der wirklichen Erzeugung wurde die etwas verständlichere Entwickelung. Daher das atheistische System, welches den Ursprung aller Welten aus den nothwendigen Verwandlungen und der mechanischen Wirksamkeit irgend eines oder mehrerer Elemente erklärt, nach jenem System der Mythologie und der Dichter das älteste ist. Des Thales Luft, Anaximanders Wasser, des Empedocles vier Elemente verbunden und wirkend durch Principe, die den Trieben von Liebe und Haß ähnlich sind, geben davon Beyspiele

Von diesen durch keine Erfahrung, durch keine begreiflichen Analogien unterstützten Hirngespinnsten, ging die mehr sich aufklärende Vernunft zu der Vergleichung der Welt mit einem Kunstwerke, und der ersten Ursache mit einem Künstler über. Man nennt Anaxagoras als den ersten, der dieses mit deutlichen Worten gelehrt habe. Diese Philosophie schloß sich wieder an die alte mythologische und Landes-Religion an, von der sich die Jonische Secte weit entfernt hatte. Sie schloß sich daran an, indem sie die lebendigen auch geistigen Kräfte, die in dem Begriffe einer Zeugung, eines Erzeugers, einer Vermählung, eines sich liebenden Paares liegen, wieder in die erste Ursache

zurückbrachte, und also von den Göttern, als lebenden und verständigen Wesen, reden konnte, ob gleich die Geschichten, welche die Tradition von ihnen erzählte, nicht mehr auf dieselbe paßten. Diese Geschichten wurden zuerst von Sokrates und sodann von Plato mit dem Begriffe eines geistigen Urhebers und Baumeisters der Welt genauer verglichen und, wo sie mit diesem nicht harmonirten, als abgeschmackt und schädlich verworfen, oder als dunkel und unverständlich bey Seite gelegt.

In dieser Vergleichung von Künstler und Kunstwerk ward die independente Existenz der Materie nothwendig voraussetzt. Es war auch nur eigentlich die Ordnung und die Gestalt der Welt, deren Entstehung die Neugierde der Menschen rege machte. Woher die Materie, und warum sie da sey, das blieb freylich auch noch unerklärt, aber darüber verlangte niemand Erklärung.

Um den Kreis der möglichen Vergleichungen voll zu machen, erschien zuletzt Epikur, der die Entstehung der Welt mit der Entstehung eines Sandhaufens verglich, — und, um den auffallenden Unterschied zu mildern, die drei Punkte dabey zum Grunde legte: daß die Sandkörner, aus denen er seine Welt zusammenwehen ließ, unendlich an Anzahl wären, sich in einem unendlichen Raum gegen und von einander bewegten, und eine unendliche Zeit vor sich gehabt hätten, um alle möglichen

Verbindungen durch den bloßen Zufall zu Stande zu bringen.

Ganz neue Systeme ließen sich nun nicht mehr erdenken, weil wir von keiner andern Art des Entstehens bey einzelnen Dingen eine Erfahrung haben: aber in diesen Systemen selbst konnten noch allerley Modificationen gemacht werden; die alten schon vergessenen konnten von Zeit zu Zeit unter neuen Gestalten zum Vorschein kommen, weil, wie ich zuvor gesagt habe, es mehrere Stufen giebt, durch welche sich die Concretion der Generation nähert.

Auch konnten mehrere obiger einfachen Ideen in eine zusammengeschmolzen werden, obgleich, weil alsdann wirklich ungleichartige Dinge als übereinstimmend und vereinbar dargestellt werden sollten, das System gemeiniglich dunkler und schwärmerischer wurde.

So scheinen mir die Vorstellungen von animalischer Zeugung und mechanischer Entwickelung in dem Emanationssystem vereinigt, welches, wie es die neuen Platoniker lehren, Gott als einen Geist und ein verständiges, nach Ideen wirksames Wesen vorstellt, und doch sowohl die Materie, als die endlichen Geister, nicht aus einem Actus seiner Kraft, sondern aus seinem Wesen und einer gewissen unbegreiflichen Verbreitung und Mittheilung desselben ableitet. Insofern durch diese, aus der Nothwendigkeit des Wesens, nicht aus dem Willen

des höchsten Geistes entspringende, Veränderung Geister, der Art nach ähnliche Wesen, entstehn; insoweit hat diese Art der Entstehung in dem Universum nichts, welches damit näher verwandt wäre, als die Erzeugung: insofern aber daraus Materie und Körper entspringen sollen, ist es eine Art der Verwandlung, die wir nur bey der Entwickelung der organischen Materie im Wachsen und Ernähren der Pflanzen und Thiere antreffen.

Eine Verbindung des Generationssystems mit dem der künstlichen Hervorbringung wurde von den Gnostikern und den Neuplatonikern gemacht, indem sie zuerst eine Reihe geistiger höherer Wesen auseinander auf eine unbegreifliche, aber noch über die Schöpfung und Bildung der Welt erhabne Weise von einander abstammen ließen, bis sie endlich dem letzten und untersten derselben, die Anordnung der Materie und den Bau dieser sichtbaren Welt auftrugen.

Mit dem Verstande und der Freyheit, deren Muster wir nur im Menschen finden, wurden auch die Kunsttriebe der Thiere zusammengestellt, um den Ursprung der gegenwärtigen Einrichtung der Dinge zu erklären. Der Verstand und die Freyheit wurden dem Anordner und Baumeister des Weltalls, und die blinden Triebe oder eine sinnliche Seele, ein thierisches Leben wurde der Materie zugeschrieben. Das war das System des Plato. Diese Combina-

tion schien zu erklären, warum die höchste Weisheit und Güte nicht alles noch vollkommner gemacht habe, weil nähmlich der Verstand mit blinden Trieben, so wie beym Menschen, zu kämpfen hatte, und, wenn er auch überwand, doch den Sieg nicht ohne Aufopferungen erhalten konnte.

Auch diese Vorstellung einer von Gott verschiedenen Weltseele ist in neuern Zeiten unter andern Formen und Ausdrücken wieder zum Vorschein gekommen, die spiritus rectores, die plastischen Kräfte waren ebenfalls der Materie einwohnende Principien des Lebens, die, obschon der schaffenden Weisheit Gottes untergeordnet, doch die Wirkungen derselben einschränkten.

Die Emanation brachte Materie und Geister aus Gott hervor, aber nur aus seinem Wesen, nicht aus seinen Ideen und seinem freyen Willen: alle übrigen Systeme, welche in dem Verstande und Willen Gottes den Ursprung der Welt suchten, erklärten daraus nicht mehr, als was eigentlich κόσμος heißt, die Schönheit und den Schmuck der Welt, nicht das Daseyn der Substanzen, welche sie zusammensetzen. Nur die von den Juden uns überlieferte und in der christlichen Welt ausgebildete Theologie hat sowohl das Daseyn der Substanzen, als die ordentliche Zusammenfügung derselben, von göttlichen Rathschlüssen und freyen Actibus hergeleitet; und die Her-

vorbringung der Substanzen Schöpfung genannt. Diese Vorstellung konnte den ältesten Denkern und Metaphysikern nicht einfallen, weil das bloße Seyn ein viel zu abstracter Begriff ist, als daß die Menschen nach der Ursache desselben fragen sollten, da ihre ganze Neugierde nur von diesen ihnen vor Augen schwebenden Formen des Seyns angezogen wird, so wie alle ihre Bedürfnisse sich auf diese einschränken. In der Folge der Zeit, da sie auf die Erscheinung der Dinge mehr Acht gaben, wurden sie den Unterschied gewahr, daß gewisse Dinge wie aus Nichts zu entstehen schienen, andre aus Theilen, die man schon zuvor wahrnehmen konnte, zusammengesetzt wurden; eben so wie, bey der Auflösung der Dinge, einige gar keine Spur hinter sich ließen, und wie in Nichts verwandelt schienen, andre hingegen nur im Schutt und Graus verfallen und zerstört da lagen.

Um auf die Idee der Schöpfung zu kommen, mußte man zwischen der Materie und der Form, zwischen den Bestandtheilen und der Zusammenfügung derselben unterschieden haben; man mußte ferner noch keinen Zweifel dagegen hegen, daß die Materie eben sowohl, als die Form, einen Anfang und ein Ende habe.

In dem Zeitraume und bey den Völkern, wo beydes Statt fand, und wo man zugleich in Gott die höchste Macht und den Urheber der Welt verehrte, mußte man nothwendig die

Wirkungen dieser Macht und den Begriff der Hervorbringung der Welt auch auf die Substanzen ausdehnen.

Wie und wo dieser Begriff der Erschaffung aus Nichts in unsre Religionsbegriffe gekommen ist, warum er dem Jüdischen und Christlichen Systeme ganz allein eigen ist, ist schwer zu sagen. So viel ist gewiß, daß keiner der alten Philosophen klar und positiv das Daseyn der Substanzen aus einem Acte des göttlichen Willens herleitete. Unstreitig sind auch bey den Völkern oder Religionspartenen, welche ihn annahmen, zwey Sachen vorauszusetzen: erstlich, daß sie hohe Begriffe von Gott und seiner Macht haben, um welcher willen sie ihm alles und gerade dasjenige am liebsten zuschreiben, was das schwerste scheint; zum andern, daß sie Begriffe oder solche Erfahrungen von der Natur der Dinge haben, wodurch sie überhaupt auf den Begriff einer Entstehung aus Nichts gebracht oder doch nicht in demselben gestört und wankend gemacht werden. Durch jenes erstere Merkmahl unterscheidet sich die Religion oder Philosophie der Juden sehr zu ihrem Vortheile von den gleich alten Religionssystemen der Völker, die mit ihnen auf einem gleichen Grade der Cultur standen, oder selbst ihnen darin vorgingen. Die Israeliten stellten sich Gott als ein einziges, allerhöchstes, alles übertreffendes Wesen vor. Die Aegypter oder Griechen kannten nur Götter, deren Macht zwar größer, als die mensch-

liche, aber doch nur auf einen Theil der Welt eingeschränkt und durch die Macht andrer Götter gehindert war. Anordnen und regieren konnten sie solche Götter wohl in dem Departement lassen, welches ihnen anvertraut war; aber das Erschaffen, das Hervorbringen der Dinge selbst konnten sie ihnen unmöglich zuschreiben. Dagegen waren diese Völker, besonders die Griechen, mehr Beobachter der Natur, auf welche die Orientalischen Völker, nahmentlich die Juden, sehr wenig Aufmerksamkeit richteten. Der Begriff des Entstehens wurde also von ihnen nach der Analogie der Erzeugungen gebildet, die sie bey den einzelnen Producten der Natur selbst antrafen. Da bey vielen derselben die vorher schon bestehende Materie in die Augen fällt, auch das, was die Neugierde auf den Ursprung eines künstlichen, wohlgeordneten Dinges hinzieht, vornehmlich die Form ist: so giengen sie auch in ihren Erklärungen der Entstehung der Welt, nicht über die Zusammenfügung und Anordnung ihrer Theile hinaus, oder ließen wenigstens die Frage vom Daseyn der Substanzen im Dunkeln. Die Erschaffung aus Nichts hingegen ist das System eines Volks, welches nicht bemerkt, daß die natürlichen Productionen immer nur einen schon vorhandnen Stoff verarbeiten.

Wir bemerken daher auch, daß die Schöpfung aus Nichts in unserm Religionssysteme so lange ohne allen Widerspruch von Seiten der Philosophen geblieben ist, als die theologi-

schen Begriffe über physicalische Untersuchungen die Oberhand hatten. Nachdem aber bey genauerer Erforschung, alles Aufhören und Anfangen der Substanzen bey den vor unsern Augen entstehenden und vergehenden Dingen, als gänzlich falsch und ein Betrug der Sinne gefunden worden; da wir uns überzeugt haben, daß kein wirkliches Ding sich aus der Welt verliert, keines hinzukommt, sondern alles nur von Veränderung der Lage, des Orts, und von der Composition abhängt: so ist mit dieser deutlichen Einsicht, daß für eine Erzeugung aus Nichts keine Erfahrung vorhanden sey, auch die Vorstellung zweifelhaft geworden, ob irgend eine Substanz entstehen könne; und um deßwillen ist die Schöpfung aus Nichts wieder in eine gewisse Dunkelheit zurückgetreten.

Vierter Abschnitt.

In wiefern uns die Wahrnehmung unsrer geistigen Kräfte auf Gott führt, und der Glaube an die Existenz Gottes mit der Ueberzeugung von der Immaterialität der Seele zusammenhängt. Gründe für die letztere.

Worauf es uns aber, wenn wir den Theismus mit den ihm entgegenstehenden Systemen vergleichen, hauptsächlich ankömmt, ist, zu wissen, ob ein allerhöchster Geist sey, und ob er auf die Welt und also auf unsre Schicksale Einfluß habe. Ich muß daher noch eines andern Weges gedenken, auf welchem die Menschen zu diesem Begriffe gekommen sind, oder eines andern Gesichtspuncts, in welchem sie ihn angesehen haben. Der Weg, welchen wir bisher betrachteten, ist der, daß die Menschen nach dem Ursprunge und den ersten Ursachen der Dinge forschten, und den Begriff eines Gottes fanden, indem sie, unter allen bekannten Kräften, die denkende für die geschickteste erkannten, das, was ihnen in dem Bau der Welt wunderbar und wichtig schien, zu erklären. Der andre Weg, von dem ich jetzt rede, ist der, uns verwandte Wesen in dem Weltall aufzusuchen, durch welche Betrachtung, wenn

fie fortgesetzt wird, man auf eine Stufenleiter geistiger Vollkommenheiten und geistiger Wesen, denen sie zukommen, geräth, an deren Spitze dann ein Wesen stehen müßte, welches alle Kräfte und Vollkommenheiten, die in dieser Sphäre denkbar sind, in sich vereinigte. Beyde Speculationen kommen dadurch auf eins zusammen, daß, um nach der ersten Vorstellung, den Urheber der Welt, so zu sagen, zu seinem großen Werke auszurüsten, wir ihm die von uns gekannten und geschätzten Eigenschaften verständiger und guter Seelen in dem Grade und Maße zuschreiben müssen, als nöthig ist, um dadurch auf das ganze Universum zu wirken, das heißt, in einem unsre Vollkommenheit so weit übertreffenden Maße, als die Welt die Sphäre unsrer verständigen und wohlthätigen Wirksamkeit übertrift; und daß, wenn wir nach der zweyten Art der Meditation einen uns ähnlichen höchsten Geist bilden wollen, wir ihm auch eine der unsrigen ähnliche Beschäftigung geben müssen, und zwar eine nach der Proportion größere, nach welcher er selbst über uns erhaben ist, wozu wir keinen andern Gegenstand, als die Anordnung und Regierung der Welt, finden. Wenn daher die Erhabenheit Gottes, nach dieser letztern Deduction, Anfangs weniger bestimmt ist; so erhält sie ihre genauere Bestimmung durch die Proportion zwischen unserm Wirkungskreise und dem Universum.

Das erste und vornehmste also, worauf es bey dieser Untersuchung ankommt, und ohne

welches nicht einmahl eine Vergleichung der verschiedenen Systeme, in Hinsicht auf ihre Wahrscheinlichkeit, angestellt werden kann, ist die Frage, ob das Denken überhaupt eine eigenthümliche Kraft, oder ein bloßes Resultat der Organisation ist. Will man dieses die Frage über die Immaterialität der Seele nennen, so glaube ich, daß dieselbe weit genauer mit der Lehre vom Daseyn Gottes zusammenhängt, als man gemeiniglich annimmt. Mehrere Freydenker der neuern Zeiten haben geglaubt, den Theismus mit der Meinung, daß die Seele nichts, und das Denken ein bloßes Phänomen körperlicher Bewegungen sey, vereinigen zu können. Ich gestehe es, daß diese Philosophen mir nicht vollkommen consequent zu seyn, oder nicht alle Folgen ihrer Behauptungen durchdacht zu haben scheinen. Denn erstlich, wenn ich die denkende Kraft zur Erklärung des Ursprungs der Welt anwenden will, so muß ich erst durch irgend eine Erfahrung versichert seyn, daß es denkende Kräfte giebt. Wenn aber das menschliche Bewußtseyn, die Gedanken und Handlungen, die wir der menschlichen Seele zuschreiben, nur entferntere Folgerungen von combinirten Bewegungskräften sind: so giebt es eigentlich nur eine Kraft, die, welche in der todten Materie eben so wohl, als in dem Lebendigen gefunden wird, die Bewegungskraft. Es wäre höchst ungereimt, das was nur als Resultat, als Wirkung andrer Kräfte existiren kann, selbst für die alles wirkende Kraft, für die erste Ursache aller Dinge

anzunehmen. Nach dem System des Materialismus, wissen wir von keinem Geiste, von keinem einzigen ursprünglich und wesentlich lebendigen Dinge. Wonach sollen wir also die Analogie des höchsten Geistes bilden? Wir wissen nur von einer Maschine, die durch das Eingreifen ihrer Triebwerke und Räder in einander, ein gewisses Phänomen hervorbringt, welches wir Denken, Bewußtseyn, Wollen nennen; ein Phänomen, welches außerdem so wenig für sich da seyn kann, so wenig die Harmonie eines Instruments irgendwo gehört werden kann, wo das Instrument selbst nicht zu finden ist. Zum zweyten also, wenn die Gestalt eines menschlichen Körpers das Denken hervorbringt: so kann ohne diese Gestalt das Denken nicht Statt haben. Wenn diese Form des Gehirns, des Herzens, dieser Kreislauf des Blutes, dieser Zusammenhang der Nerven dasjenige ausmacht, was wir mit Unrecht einer Denkkraft als einer besondern Substanz zuschreiben: was ist thörichter, als die Wirkung ohne die Ursache anzunehmen, zu glauben, daß ohne Gehirn und Nerven und Adern und Blut, irgendwo etwas Verständiges, seiner selbst und andrer Dinge sich Bewußtes, seyn könne. Epikur dachte nach meinem Urtheile mehr mit sich selbst übereinstimmend, als irgend ein andrer Philosoph, wenn er, nachdem er das Denken und den Verstand im Menschen aus der Maschinerie seines Körpers erklärt hatte, und doch Götter, die denken und als vernünftige Wesen Glückseligkeit genießen sollten, annahm, diesen

menschliche Bildung beylegte. Er hatte Recht, daß man sich, außer in menschlicher Form, kein vernünftiges Wesen, nicht nur vermittelst der Einbildungskraft, sondern selbst mit dem Verstande vorstellen kann, sobald es bewiesen ist, daß in dieser Form das Wesen der Vernunft selbst liegt.

Jedermann gesteht zu, daß unsre Begriffe von der Gottheit analogisch seyn müssen. Aber alle Analogie hört völlig auf, wenn der Mensch eine aus todter Materie zusammengesetzte Maschine ist, in welcher Empfindungen und Gedanken eben so, wie aus den auf gewisse Weise gespannten Saiten eine Harmonie, entstehen, und Gott eine für sich bestehende, lebende und denkende Substanz seyn soll. Nur ein einziger Gedanke läßt sich von denen, die alles unser Denken von der menschlichen Organisation herleiten, und doch außer dem Menschen noch andre denkende Wesen, und selbst einen höchsten Verstand annehmen wollen, fassen: der nähmlich, daß es mehrerley Arten von Zusammensetzung der Materie gebe, aus welchen das Selbstbewußtseyn und Ideen entspringen können, Arten, die von der menschlichen Bildung sehr weit abgehen; und daß vielleicht die ganze Welt eine solche große Organisation sey, aus welcher auch eine verhältnißmäßige große und erhabne Denkkraft entspringe. Gegen diese bloßen Möglichkeiten lassen sich freylich keine Beweise führen. Aber Möglichkeiten, die durch keine Aehnlichkeiten mit wirklich erfahr-

nen Sachen unterstützt werden, können auch keine Ueberzeugungskraft haben. Die Welt als einen Bau anzusehn, der, als Maschine, ein ähnliches Resultat geben könne, wie die menschliche Maschine, ist in der That keinem nüchternen gesunden Verstande, ohne eine schwärmerische Imagination, möglich. Ueberdieß würde alsdann der Ursprung der Welt durch diese Gottheit nicht erklärt werden, als welche erst selbst aus der Form und Organisation der Welt entsprungen wäre. Selbst eine Regierung und Vorsehung würde nicht Statt finden, indem nicht sowohl die Welt von der Gottheit, als vielmehr die Gottheit von der Welt abhängig wäre.

Ich glaube also, daß man in Prüfung der Systeme, die das Daseyn Gottes betreffen, von der Prüfung der Systeme, die unsre Seele betreffen, den Anfang machen müsse; so wie wir überhaupt von uns, und dem, was in uns intellectuell oder moralisch gut ist, ausgehen, um uns den Begriff eines höchsten Verstandes und einer höchsten Güte zu bilden.

Doch diesen Theil der Untersuchung sehe ich als schon von andern vollendet an. Neue Beweise von der Immaterialität der Seele lassen sich nicht finden. Nur kurz wiederholen kann ich, worauf es eigentlich ankommt, und welche Gründe die Wagschale auf die Seite derer, die ein besonderes geistiges Wesen annehmen, zu neigen scheinen.

Es würde uns ganz gleichgültig seyn können, ob das, was in uns denkt, ausgedehnt ist, oder nicht; wenn wir nur wüßten, daß etwas in uns ist, welches denkt, d. h. daß an irgend einer Substanz oder einer Anzahl von Substanzen, die Kraft zu denken, als etwas ihnen eignes und wesentliches haftet, so wie die Kraft zu bewegen oder Bewegung fortzupflanzen in allen Elementen auch nach allen Zersetzungen und Veränderungen, die mit ihnen vorgehen, übrig bleibt. Die Hauptsache ist, zu wissen, ob die Zusammensetzung vieler todter undenkender Substanzen einen Gedanken, der keiner einzelnen zukommt, als Phänomen hervorbringen könne.

Dieses nun scheint dem nachforschenden Verstande deswegen ungereimt:

1. Weil unter allem, was wir wissen, das Denken am wenigsten ein Phänomen, und am meisten und gewissesten etwas Wirkliches ist. Wenn die metaphysischen Untersuchungen etwas ins klare gesetzt haben, so ist es dieses: daß uns von dem Daseyn und den Eigenschaften der Körper nichts als durch unsre Vorstellungen bekannt ist, welche mit jenen Eigenschaften keine wirkliche Aehnlichkeit haben, daß wir folglich entweder auf den absurden Zweifel fallen müssen, ob auch irgend etwas, ob auch wir selbst existiren; oder daß wir die wahre solide Grundlage der Wirklichkeit in uns selbst und in unsern Gedanken fin-

den. Daß Körper mit allen den Beschaffenheiten, wodurch wir die Materie bezeichnen, vorhanden sind, dagegen können Zweifel gemacht werden, welche der scharfsinnigste Philosoph nicht auflösen kann, und welche die gemeine Vernunft selbst, wenn sie sie einsieht, für gültig erkennen muß. Aber wenn jemand dagegen Einwendungen macht, daß wir selbst sind, so empört sich der Menschenverstand: und doch macht derjenige, welcher, nachdem er gezeigt hat, daß sehr wohl alles, was wir für Körper und für Begebenheiten außer uns halten, bloße Vorstellungen seyn können, auch die vorstellende Kraft selbst, das Substantielle dessen, was denkt, nicht annimmt, uns in der That diesen letzten Zufluchtsort des Daseyns und der Realität zu nichte.

2. Weil Zusammensetzung in den Dingen selbst, die zusammengesetzt werden, nie etwas ändern kann, sondern die Aenderung nur Schein, oder nur Modification, Einschränkung und Richtung der schon vorhandnen Kräfte ist. Was heißt zusammensetzen? Erstens, mehrere Dinge, die in entfernten Orten waren, so nahe an einander bringen, daß sie einander berühren; zweytens, eine gewisse Lage, ein örtliches Verhältniß derselben hervorbringen, so daß das eine rechts das andre links ist, daß die Linie durch sie gezogen krumm oder gerade ist; drittens, machen, daß sie cohäriren, d. h. daß sie nicht anders als mit Gewalt von einander entfernt werden können. Wer die künst-

lichste Maschine verfertigt, thut nichts, als eine größre Anzahl von einzelnen vorher entfernten Körpern oder Elementen zusammenbringen, und ihre Lagen gegen einander auf mannigfaltigere Art nach Regeln bestimmen. Was kann nun diese Operation in den Dingen, welche derselben unterworfen worden sind, ändern? Etwas ganz neues hervorbringen, eine so in sich reelle Sache, als das Denken und die Kraft zu denken ist, schaffen? Unmöglich! sondern von dem, was beym Zusammensetzen mehrerer Theile zu einem Ganzen geschieht, lassen sich nur zwey Wirkungen ausfindig machen. Die erste ist, daß der, welcher A und B vorher einzeln sah und dachte, wenn er sie nun so nahe beysammen sieht, daß er ihre Gränzen nicht mehr unterscheidet, sie in Eins in seinen Ideen confundirt, und sie also als ein Ganzes, als ein neues entstandenes Ding ansieht. Das ist, was Leibnitz eigentlich meint, wenn er die Materie ein Phänomen nennt. Nähmlich, daß Theile, Elemente, Atome, Monaden vorhanden sind, oder was nun das Vielfache ist, welches in der Materie vereinigt gesehen wird, das ist nicht Schein, sondern reell: aber daß diese viele Eins ausmachen, daß durch ihr Beysammenseyn an einem Orte, in gewissen Lagen und Directionen, ein besonders Ding von bestimmter Form entsteht, das in unsern Augen sein eignes Wesen hat, und in unsrer Sprache seinen eignen Nahmen bekommt, das ist Schein, das ist Folge unsrer Art zu empfinden, unsrer eingeschränkten Vor-

stellungskraft. Wir unterscheiben nähmlich Gegenstände nicht mehr, die gleichwohl noch immer unterschieden bleiben, weil sie einander zu nahe sind. Wir sehen für Eins an, was eine Vielheit von Dingen ist: wir glauben, daß Sachen gleichsam in einandergeflossen, zusammengewachsen sind, die doch einander nur nahe sind, und in dieser Nähe durch irgend eine Gewalt zusammengehalten werden. Alles also, was in dieser Zusammensetzung reell ist, liegt in den Theilen, die eigentlich das wahre Reelle sind, nicht in dem Ganzen, welches nur ein Ganzes für uns, für unsre nicht microscophischen Augen, für unsern eben so wenig microscopischen Verstand ist, weil wir die vorhandne Absonderung und reelle Verschiedenheit der Theile nicht mehr wahrnehmen.

Die zweyte Wirkung ber Zusammensezzung ist, erstens, daß die Theile mehr in der Nähe auf einander wirken, folglich einer in dem andern alle die Veränderungen, die er vermöge seiner Kraft hervorzubringen fähig ist, in stärkerm Grade hervorbringt; zweytens, daß ein Theil dem andern von der einen Seite im Wege steht, und ihn an der Bewegung oder Aeußerung seiner Kraft nach dieser Direction hindert. Beydes läuft auf eines hinaus. Denn selbst die Einwirkung einer Sache in die andre kann in dieser nicht eine neue Kraft hervorbringen, sondern nur die Kraft derselben auf einen gewissen Punct richten, von einer gewissen Richtung abbringen, zu einer andern

nöthigen. Um deßwillen sehe ich deutlich ein, wie eine Maschine die Stunden zeigen kann, da der einzelne Drath, der Stahl, das Messing, woraus die Uhrfeder und die Räder bestehn, sie nicht anzeigt. Es ist nähmlich Bewegungskraft schon vor Entstehung der Uhr vorhanden, und ihre Maschinerie giebt ihr nur örtliche Bestimmung oder Richtung. Die Kraft kann durch die Zusammensetzung nicht gegeben werden: auch das künstlichste Räderwerk könnte nie eine Schnell-Feder hervorbringen, oder die Stelle des Gewichts, d. h. der allen Körpern ursprünglich eignen Kraft der Schwere ersetzen. Nur die durch eine schon präexistirende Kraft gewirkte Bewegung kann durch künstliche Zusammensetzungen fortgepflanzt und auf einen gewissen Punct geleitet werden.

Man wende dies auf die menschliche Maschine an und stelle sich vor, daß aus Erde, Oel, Wasser und Feuer, und was alles in unserm Körper gemischt seyn mag, nun zum ersten Mahle ein Mensch gebaut würde. Das bloße Zusammenbringen dieser Elemente an einen Ort, die Cohäsion, die Form oder Figur, alles das sind blos örtliche Verhältnisse, die, so wie alle Verhältnisse, nicht da sind, sobald nicht außer den Dingen ein anschauender Geist da ist, der die Correlata zusammenhält, und die Beziehungen bemerkt. — Das Einwirken dieser Elemente in einander aber kann nichts hervorbringen, als daß die Kräfte, die vorher

schon in der Erde, dem Wasser, dem Oele steckten, sich auf eine andre Weise, nach einer andern Richtung determiniren, — und wenn keine andre Kraft darin ist, als die zu stoßen, zu drücken, zu bewegen: so kann auch in dem Ganzen nichts neues gewirkt seyn, als daß dieser Stoß und dieser Druck nach einer andern Seite, nach einer andern Himmelsgegend geschieht, und hinwiederum diese Directionen in einer andern Ordnung auf einander folgen. Die Richtung der Bewegung in jedem Augenblick und die Abänderung dieser Richtung in den successiven Augenblicken, diese beyden Stücke sind alles, was sich von der bloßen Zusammensetzung der Materie erwarten läßt.

Nehmen wir von diesem Einwirken der Triebe auf einander irgend eine andre Folge an, so setzen wir hier schon eine Schöpfung fest. Denn da die Erfahrung unsre einzige Führerin ist, sobald wir über diese Gegenstände irgend etwas sagen wollen: so können wir nicht, in diesem einzigen Falle künstlicher Zusammensetzungen, denselben eine Wirkung zuschreiben, die wir bey keiner andern Maschine in der Welt finden.

Ich will nicht hinzusetzen, daß es unmöglich scheint, sich selbst als Viele zu denken, daß der Satz, ich denke, welcher unstreitig unter allen, welche die menschliche Erkenntniß ausmachen, der erste und gewisseste ist, nicht so viel heißen kann, als wir, viele denken,

welches unstreitig der Sinn desselben seyn müßte, wenn die Materie, d. h. eine Vielheit von Dingen, die nur dem Scheine nach und vor unsern schwachen Augen Eins sind, dächte.

Doch es ist unmöglich, über diese Materie zu sprechen, ohne in Wiederholungen zu fallen. Sie ist erschöpft, und es kommt nur auf die Denkungsart, die Penetration und den Fleiß derjenigen an, die darüber nachdenken, ob die darüber schon von Mehrern vorgebrachten Gründe die gehörige Wirkung thun sollen.

Dies also vorausgesetzt, daß denkende Kraft neben der bewegenden, oder das Lebendige so wie das Todte vorhanden ist, (ohne welche Voraussetzung es in der That thöricht seyn würde, bey der Erklärung des Ursprungs der Welt auf dieselbe Rücksicht zu nehmen;) so fragt sich nun: welches ist wahrscheinlicher Weise die erste und höchste Ursache derjenigen Einrichtung der Welt, die wir bewundern, und durch welche wir selbst so viel Glückseligkeit, als uns zu Theil worden ist, genießen, — ist es die mechanische bloß bewegende Kraft, welche allein wir den Elementen der Körper zuschreiben, oder die wir doch nur allein in ihnen gewahr werden, oder ist es derjenige Verstand, mit Güte verbunden, von dem wir Exemplare im Kleinen im menschlichen Leben finden, und von welchem wir die besten und schönsten Monumente der menschlichen Thätigkeit herleiten? — Und ist es in dem ersteren Falle die Natur

dieser mechanischen in den Elementen wohnenden Kräfte allein, die eine solche Welt voll Ordnung und Schönheit hervorbrachte, indem sie durch die ihr eignen Gesetze gezwungen war, so zu wirken, und die Elemente, da sie vorher in chaotischer Unordnung waren, von Lage zu Lage endlich in diejenige Richtung und den Zusammenhang zu bringen, in welchen wir sie jetzt sehen, und in welchen das Principium ihrer Erhaltung und der Regeneration ihrer vergänglichen Geschöpfe mitenthalten ist? Oder kam hier, außer der Natur dieser Kräfte, auch der Zufall in das Spiel? Mit andern Worten, sind die Bewegungskräfte der Elemente gestimmt gewesen, gerade nur diese einzige Welt nach und nach zu bilden: oder waren sie vermöge ihrer rastlosen Thätigkeit, und zufolge der Unendlichkeit ihrer Anzahl, und des Raumes und der Zeit, in welchen sie wirken, genöthigt, alle möglichen Arten von Combinationen zu versuchen, unter welchen dann auch die gegenwärtige mit vorkam, die, weil sie die einzige war, welche sich erhalten konnte, fortdauerte und eine Welt wurde? — Das System des Theismus, der mechanischen Nothwendigkeit und des Zufalls, das sind die drey Hauptsysteme, die wir noch mit einander zu vergleichen haben.

Fünfter Abschnitt.

Von dem Systeme des Zufalls.

Dasjenige System, welches die Entstehung der Welt aus dem Zufalle erklärt, ist von Epicur zuerst in eine gewisse Form gebracht, und mit deutlichen Worten ausgedrückt worden; und Cicero hat in seinem Buche de natura Deorum die Ungereimtheiten desselben so gut auseinander gesetzt, daß ich nichts hinzuthun kann, als entweder eine größre Unpartheylichkeit, die demjenigen, welcher ein Lehrgebäude nur untersuchen will, ansteht, von demjenigen aber nicht gefordert wird, welcher sich vorgesetzt hat, dasselbe zu widerlegen, oder eine größre Präcision in Bestimmung dessen, worauf es eigentlich bey der Einsicht dieses Systems, und bey der Beurtheilung desselben ankommt.

Es würde aber vielleicht eine genaue Beleuchtung nicht verdienen, weil es schon seit geraumer Zeit seinen Credit verlohren hat, und fast nie mehr in seinem ganzen Umfange, rein und abgesondert von jeder andern Hypothese, behauptet wird; wenn es nicht, wie wir sehen werden, auch in das andere atheistische System einer nothwendigen mechanischen Entwickelung verwebt wäre.

Zufall ist, der obigen Anzeige zufolge, zwey Sachen en.gegengesetzt. Das, was der Mensch, oder, wenn es außer ihm verständige Wesen giebt, ein verständiges Wesen nach Absichten macht, und was so zu Stande kommt, wie es zuvor in seiner Idee war, ist nicht zufällig. Das, was aus einem Samen sich entwickelt, wenn er in das gehörige Erdreich gelegt wird, ist auch nicht zufällig. Aber die Figuren, welche das heruntertröpfelnde Wasser in der Baumannshöhle macht, sind zufällig.

Was hier aus dem Zufall erklärt wird, ist nicht die Entstehung des Tropfsteins selbst; diese ist nach aller Geständniß nothwendig, wenn das Wasser sich durch solche und solche Erd- und Steinschichten durchzieht, oder über solche Erdlagen hinläuft und Theile davon mit wegspült: sondern es ist diese und jene bestimmte Form des Tropfsteins. An die Erklärung solcher Formen denkt niemand, wenn sie nicht entweder etwas geometrisch regelmäßiges, oder eine Aehnlichkeit mit einer bekannten Sache haben. Sobald aber eine unter vielen sich auf eine sonderbare und vornehmlich auf eine, der Vegetation, der Bildung thierischer Körper, oder den Kunstwerken der Menschen ähnliche, Art auszeichnet: so wird nach der Ursache gefragt, und man glaubt sie im Zufalle zu finden. Was heißt das? Es heißt, daß der Grund nicht in irgend einer Determination oder ursprünglichen Richtung der Kräf-

te und Ursachen lag, welche die Sache zunächst hervorbrachten, sondern in der Vielheit und Mannigfaltigkeit dieser wirkenden Kräfte und Ursachen, und in dem Unbestimmten und eben deßwegen Mannigfaltigen ihrer Richtungen, wodurch also nicht eigentlich diese Combination erklärt, sondern nur die Wahrscheinlichkeit sehr vieler und sehr ungleicher Combinationen gezeigt, und also die Verwunderung über die Entstehung dieser bestimmten gemindert wird. Weil unzählige kleine Wasserströme in undenklichen Zeitaltern, durch eine unendliche Anzahl kleiner Canäle zwischen den Bergschichten, sich durchfiltrirten, und in unübersehbarer Menge und Verschiedenheit bey dem Herabtröpfeln Steine bildeten, so kamen so unzählige Formen derselben zum Vorschein, daß auch etwas einem Menschengesichte, einem Thierkopfe ähnliches unter der Anzahl seyn konnte.

Wo Zufall ist, müssen sehr viele gleichartigen Dinge, auf eine gemeinschaftliche Art, durch einerley Kräfte wirken. Diese Kräfte müssen in Absicht des Effects, den man aus dem Zufalle erklären will, weder durch eine Absicht, noch durch ihre mechanischen Gesetze determinirt seyn. — Damit also dieser Effect wahrscheinlich vorherzusehen sey, (nur in diesem Sinne findet hier eine Erklärung desselben Statt,) müssen diese Kräfte neben demselben noch unzählig viele und vielförmige Effecte hervorbringen, unter denen der gesuchte also nur deßwegen vorkommt, weil, wo alles in einer

gewissen Art ist, auch Eines seyn muß, und wo sehr vieles ist, irgend ein Bestimmtes nach Proportion der vorhandnen Menge vermuthet werden kann.

Alle diese aus solchen Fällen abstrahirten, obgleich nicht deutlich aus denselben hergeleiteten Ideen wendet Epikur auf die Entstehung der Welt an. Er untersucht nicht die Natur und Eigenschaften der Elemente, woraus sie besteht, er giebt ihnen nur die allgemeinsten Eigenschaften, ohne welche er sich kein Daseyn zu denken wußte, das heißt, eine Ausdehnung, eine Figur und eine absolute Härte, oder die Unmöglichkeit sie wieder zu theilen, welche Härte nothwendig war, wenn er bey ihnen Ausdehnung mit Einfachheit verbinden wollte; und forscht nicht nach gewissen Gesetzen, nach welchen sie sich fortbewegen und stufenweise entwickeln müßten; — er braucht bloß, um die Hervorbringung dieser bestimmten, regelmäßig scheinenden und eben deßwegen uns in Verwunderung setzenden Form der Welt zu erklären, die unendliche Vielheit der Atomen, welche an einander stoßen und sich vereinigen können, den unendlichen Raum, in dem sie sich bewegen, und die unendliche Zeit, während welcher sie ihre Bewegungen und Stöße fortsetzen, und die daraus zu schließende unendliche Menge und Mannigfaltigkeit der Zusammensetzungen. Er erklärt also nicht diese Welt, woher sie entstanden ist, und warum sie diese Gestalt hat; er behauptet nur, daß es unzäh-

lige Weltformen, wegen der Unendlichkeit des Stoffs, und der Unendlichkeit von Raum und Zeit, in welchen sich dieser Stoff formiren und zusammenballen kann, geben müsse, unter denen auch diese sich eben sowohl habe erwarten lassen, als sich in einer unermeßlichen Höhle, wo von Ewigkeit zu Ewigkeit die Wässer durchseigen, und im Heruntertröpfeln Steinmasse absetzten, auch einmahl ein dadurch gebildeter Todtenkopf vermuthet werden könne.

Dieses System, so schwach es in andrer Rücksicht ist, hat den Vorzug, daß seine Ungereimtheit nie bewiesen werden kann. Wenn nur einmahl den Atomen diejenigen Eigenschaften zugeschrieben werden, welche nöthig sind, damit sie zusammenstoßen können: und dann alle Gränze in Bestimmung des Raumes, der Zeit und der Art, wie diese Zusammenstoßungen geschehen sollen, aufgehoben wird, welches der menschlichen Vernunft viel erträglicher fällt, als die Festsetzung irgend einer solchen Bestimmung ohne hinlängliche Gründe: so ist auch nichts mehr vorhanden, welches die unendliche Mannigfaltigkeit der daraus entstehenden Formen einschränken könnte, und wodurch also die gegenwärtige ausgeschlossen und unmöglich würde.

Epikur hat sein System nur dadurch so augenscheinlich ungereimt gemacht, daß er es genau hat erklären wollen. Wenn er dabey stehen geblieben wäre, den Atomen bloß dieje-

nigen abstracten Eigenschaften zuzuschreiben, wodurch sie überhaupt erstens als einfache Bestandtheile, und dann als fähig eines Zusammenstoßens und also einer Verbindung, hätten gedacht werden können, übrigens aber nur auf die Gesetze des Zufalls gedrungen hätte, nach welchen, mit der Menge der Würfe, die Wahrscheinlichkeit, daß ein bestimmter Wurf zum Vorschein kommen werde, sich vermehrt, und, bey einer unendlichen Menge Würfe, die Wahrscheinlichkeit Gewißheit wird: so würde zwar der gesunde Menschenverstand nicht damit befriedigt worden seyn, aber seine Speculation hätte neben den Hypothesen andrer Philosophen ihren Platz behalten. Aber indem er die Figuren seiner Atomen genauer beschreibt, indem er ihre Bewegung bestimmter regulirt, und ihnen erst eine geradlinige, nach Unten in einem Raume, wo kein Unten und kein Oben ist, zuschreibt; dann wieder einigen derselben eine schiefe, die mit der vorigen einen Winkel macht; indem er die Entstehung der einzelnen Dinge, der menschlichen Seele, selbst der freyen Handlungen aus diesen Atomen und ihren geraden und schiefen Bewegungen, erklären will: so leuchtet das Willkührliche in seinen Voraussetzungen, und das Unzureichende in seinen Erklärungen so sehr in die Augen, daß kein vernünftiger Mensch mehr davon hören mag.

Ein zweyter Vorzug dieses Systems ist, daß es deutlich auf diejenigen Analogien hin-

deutet, auf welche es gebauet ist, und also insofern doch einige solide Grundlage hat, insofern Erfahrungen vorhanden sind, die jene Regeln des Zufalls, durch welche die Entstehung unsrer Welt von Epikur, wenn nicht erklärt, doch begreiflich gemacht werden soll, rechtfertigen. Es ist nähmlich augenscheinlich, daß die Seele, sowohl, was man Spiele der Natur nennt, als auch die eigentlichen Spiele, die zum Zeitvertreibe der Menschen erfunden worden, und die Erscheinungen, die bey denselben vorkommen, das Muster hergegeben haben, wonach die Idee des Zufalls in Entstehung und Regierung der Welt modellirt worden ist. Es ist wahr, daß höchst unerwartete Würfe vorkommen, wenn man unaufhörlich spielt. Bey allen Operationen der Natur, die an sehr vielen Orten zugleich, und ohne Aufhören, geschehn, finden wir von Zeit zu Zeit Wirkungen, die wegen ihrer Regelmäßigkeit in Bewunderung setzen. Nun konnte Epikur schließen, wenn bey einer doch nur endlichen Anzahl von Fällen, doch schon einige Regelmäßigkeit in einzelnen vorkommt, so muß bey einer unendlichen, während einer Ewigkeit wiederhohlten, auch die vollkommenste Regelmäßigkeit nicht ausbleiben. — Diesen Vorzug, den das Epikurische System in seiner ersten Grundhypothese, wodurch es den Ursprung des Ganzen erklären will, behauptet, behält es auch in Erklärungen der besondern Natur-Phänomene. Man lese den Lucretz, der die Epikurische Physik am vollständigsten und

gründlichsten vorgetragen hat, mit Aufmerksamkeit auf diesen Punkt durch, und man wird finden, daß, so ungereimt auch viele seiner Erklärungen uns jetzt scheinen, nachdem wir beßre gefunden haben, sie doch der einzig wahren Methode folgen, durch welche die Beschaffenheit und der Ursprung solcher Naturbegebenheiten, die wir nicht vor unsern Augen entstehen sehen, erkannt werden können. Sie vergleichen nähmlich jene großen Operationen der Natur mit ähnlichen kleinen Dingen oder Phänomenen, welche die Menschen selbst veranstalten können oder doch täglich vor Augen haben. Anstatt daß die Jonischen Philosophen das ganze Gebäude ihrer Physik aus der leeren Luft griffen, daß sie willkührlich, Gott weiß warum, dieses oder jenes einzelne Element zum Urstoff der Welt wählten, und durch bloße Argumentationen a priori, ohne alle Rücksicht auf Erfahrung, die ganze Natur enträthseln wollten, stellt Epikur oder dessen Wortführer Lucrez beständige Vergleichungen des Großen und Unübersehbaren mit dem Kleinen und unsern Sinnen Faßlichen, des Seltnen mit dem Gewöhnlichen, der Wirkungen, auf die wir keinen Einfluß haben können, mit denen, die von uns abhängen, an. Und nachdem er schon mehr oder weniger Beobachtungen und Experimente vor sich fand, nachdem er in der Wahl der zu vergleichenden Sachen glücklicher war, nach dem gerathen seine Erklärungen bald wahrscheinlicher bald ungereimter. Zuweilen versucht er mehrere Analogien, und

überläßt es dem Leser, die natürlichste und passendste auszusuchen. So, um das Gewitter zu erklären, sucht er alle die Fälle auf, wo ein schnelles Feuer mit einem Schall verbunden entsteht. Er findet den einen solchen Fall in dem Stahle, der mit dem Kieselsteine Feuer schlägt, und erklärt dem zu Folge Blitz und Donner aus dem Zusammenstoßen zweyer Wolken, bey welchem die in ihnen verborgne Feuer = Materie herausspringt. Den Donner vergleicht er noch überdies mit dem Platzen einer Blase, dem Rauschen vom Winde bewegter Blätter, dem Brausen der Ströme, des Meeres. Was haben die neueren Physiker anders gethan, wenn sie das Gewitter aus der Electricität erklären? Sie vergleichen zwey Sachen, die ebenfalls nicht in allen Punkten einander ähnlich sind. Denn unsre Elektricität wird durch Reiben hervorgebracht; und wie können wir uns vorstellen, daß die Wolken gerieben werden? Aber indem unter allen Gattungen des Feuers, die wir selbst durch gewisse Handgriffe hervorzubringen wissen, und mit Muße in der Nähe beobachten können, das elektrische, in dem Ansehen und den Wirkungen, mit dem Blitze die größte Aehnlichkeit hat: so sind wir mit Recht bey dieser Analogie, als der genauesten, stehen geblieben, und sehen sie als eine wahre Erklärung jener Natur=Erscheinung so lange an, bis wir eine noch vollkommnere und pünktlichere Aehnlichkeit entdecken werden. Ein Beyspiel einer ganz absurden Erklärung Epikurs, die nichts desto weniger

nach derselben Methode gefunden worden, ist die von dem Schweben der Erde in der Luft. Warum fällt die Erde nicht durch die Luft hindurch? Weil sie auf die Luft keine Schwere, keinen Druck äußert. — Und warum drückt die Erde nicht auf die Luft? Um eben der Ursache willen, um deren willen wir die Schwere unsers Kopfes nicht fühlen, nicht von ihm als von einer Last gedrückt werden, — nähmlich, weil er zu uns gehört, weil er mit uns ein Ganzes ausmacht. Auf gleiche Weise, sagt Epikur, macht die Erde mit der Luft einen zusammenhängenden Körper aus; es sind zwey Glieder desselben Ganzen. Sie können also einander nicht beschweren.

Ich kehre zu der Beurtheilung des Epikurischen Systems über den Ursprung der Welt zurück. Wenn es sich im Anfange denkenden Männern, zu welchen Lucrez gewiß gehörte, durch den doppelten Vorzug empfohlen hat, daß es, nach zugegebenen wenigen und simpeln Voraussetzungen, die Entstehung der Welt auf eine wenigstens nicht zu widerlegende Weise als möglich begreifen läßt, — und daß es auf einige Analogie mit Erfahrungen, die wir selbst machen können, gegründet ist: so hat es hingegen bey genauerer Untersuchung, auch in seinem bloß metaphysischen Theile, um so viel stärker auch dieser ist, als der physische, so viele Schwächen, daß die Philosophen bald wieder auf die Seite der vernünftigen Layen, die es von Anfange an verwarfen, zurücktraten.

Erstlich bleibt nach demselben die Entstehung des Denkens und denkender, selbst lebendiger Wesen ganz unerklärt, wenn es nähmlich wahr ist, welches, wie ich glaube, vor allen diesen Prüfungen der kosmogonischen Systeme ausgemacht seyn muß, daß das bloße Zusammenkommen vieler nicht denkenden Dinge, vermöge der localen Ordnung, in die sie treten, und wodurch sie eine gewisse Form und Bildung ausmachen, nie das Denken hervorbringen könne. Um dieser Geschöpfe willen, welche leben, und bey welchen oder in Beziehung auf welche allein dasjenige Statt finden kann, was wir gut, vollkommen, was wir Ordnung und Schönheit nennen, ist es allein der Mühe werth, nach dem Ursprunge der Welt zu fragen. Wären sie nicht vorhanden, so würde mit allen Untersuchungen und Ideen auch diese aufgehoben. Und wenn deren, wie jetzt, vorhanden sind, sie aber nicht auf sich, und auf die Beziehung, in welcher die Welt entweder mit ihrer leiblichen Erhaltung, oder mit der Ausübung ihrer geistigen Fähigkeiten oder mit ihrem Vergnügen steht, Achtung geben: so werden sie nach dem Urheber der Welt nicht fragen. Dasjenige System ist also für Menschen das schlechteste, welches am wenigsten auf die Erklärung dieses Phänomens, des in der Natur vorhandnen Lebens und Verstandes, und der in ihr zur Unterstützung von beyden sich vereinigenden Kräfte und Einrichtungen, Rücksicht nimmt, oder welches gerade bey diesen am wenigsten befriedigt. Ich will hier

nicht wiederhohlen, was ich im Vorhergehenden von den Gründen, welche der Erklärung des Denkens aus der Zusammensetzung des Denkens unfähiger Theile entgegenstehn, angeführt habe, Gründe, die mit verstärkter Kraft auf das Gemüth wirken, wenn diese Zusammensetzung als das Werk des Zufalls angesehen wird. Denn indem Epikur den Atomen alle verborgnen organisirenden Kräfte abspricht und ihnen blos die Eigenschaften einer gewissen Figur, der Härte und der Schwere läßt: so fällt es bey ihm deutlicher, als bey denen, welche der Materie gewisse künstlichere Bewegungsgesetze beylegen, in die Augen, daß die Vereinigung solcher Atome, in welcher Ordnung und Stellung, und auf was für symmetrische Art sie auch geschehe, nichts als grössere Ausdehnung, geometrische Regelmäßigkeit in der Figur, und eine anders dirigirte Bewegung hervorbringen könne. — Ich will nur anmerken, daß Epikur selbst, da er auf die genaue Erklärung dessen, was in uns Seele heißt und der Grund des Lebens ist, kommt, ein Zeugniß von der Unzulänglichkeit seines Systems ablegt. Er unterscheidet nähmlich erstlich anima von animus, wovon jenes das thierische Leben, dieses den Geist anzeigt. Dieser, sagt er, ist wieder aus den feinsten und beweglichsten Urstoffen zusammengesetzt, nähmlich aus Luft, aus Feuer, und noch aus einem dritten, weit feinern Elemente, welches eigentlich der Sitz der Gedanken ist. So geht es allen denen, welche den Geist in der Körperwelt su-

chen. Indem es sie selbst beleidigt, die grobe sichtbare Materie, und die den Augen und dem Gefühl ausgesetzte Form derselben für das Principium des Denkens anzunehmen, glauben sie, dieser Ungereimtheit zu entgehn, indem sie die Materie, welcher sie dieses Amt geben, die übrige Masse zu beleben, so sehr, als sie können, mit Worten verkleinern und verfeinern, um sie dadurch den Sinnen und der Imagination gleichsam zu entziehn. Sie bedenken aber nicht, daß sie entweder dadurch ihre eignen Sätze vernichten, indem sie unter dem Namen dieser subtilen Materie einen wirklichen Geist annehmen, d. h. ein Etwas, welches durch sich selbst, vermöge einer ursprünglichen und wesentlichen Kraft, nicht vermöge der Zusammensetzung, denkt; oder daß sie die Ungereimtheit nur verstecken, anstatt sie aufzuheben, indem für Augen, die, wie Vergrößerungs-Gläser, gebildet wären, Materie, die uns jetzt, fein ätherisch und geistig scheint, grob und ganz körperlich seyn würde, und weil, was durch eine Zusammensetzung vieler Theile in einem großen Raume nicht bewirkt werden kann, durch Zusammensetzung weniger Theile im Kleinen, (welches eigentlich die Feinheit der Materie ausmacht,) nicht eher zu erwarten steht.

Zweytens, ist es nothwendig der ruhig urtheilenden Vernunft bey der Epikurischen Kosmogonie sehr anstößig, daß, zur Erklärung der Natur und der Entstehung des Ganzen,

das Beyspiel gerade von den allerunerheblichsten und schlechtesten Theilen dieses Ganzen genommen worden ist; daß, unter allen von uns Menschen beobachteten Arten des Entstehens gewisser Dinge, gerade die, welche die kunstlosesten, die unnützesten und die vergänglichsten Werke hervorbringt, zum Grunde der Analogie gewählt worden, nach welcher der Ursprung des künstlichsten, wohlthätigsten, größten und dauerhaftesten Werkes, welches wir kennen, begriffen werden soll. Wir sehen Sanddünen vom Winde zusammenwehen, Steine sich zusammenballen, Laven zusammenschmelzen, von deren Gestalt und Beschaffenheit wir keine andre Rechenschaft zu geben wissen, als daß irgend eine Form entstehen muß, wenn Körper durch Luft, Feuer oder Wasser mit einander vereiniget werden, und daß, wenn solcher Vereinigungen sehr viele geschehen, auch sehr wohl jene Form entstehen konnte. Aber wir sehen doch auch Metalle und Thiere und Menschen entstehen; wir sehen die Fabricate und Werke der Menschen selbst; und alle diese verdienen unsre Aufmerksamkeit weit mehr, als jene zufälligen Concretionen, es sey wegen der Symmetrie ihrer Theile, es sey wegen der Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte, es sey endlich wegen der Beständigkeit, mit welcher sie auf einander folgen. Warum sollen wir denn also diese Fälle, in welchen wir ebenfalls von entstehenden Subjecten, und von wirkenden Ursachen Erfahrungen bekommen, ganz bey Seite sezzen, wenn wir die wirkende Ursache zur Bil-

dung der Welt suchen, und uns gerade an die unbedeutendste unsrer Erfahrungen von Ursprung und Werden halten, an die, deren Aehnlichkeit mit der daraus zu erklärenden Sache die geringste ist. Denn nun kommt noch dazu, daß, wenn wir die Gesetze des Zufalls aus der Erfahrung abstrahiren, es eben sowohl dazu gehört, daß nie gleichförmige Sachen dadurch erzeugt werden, als daß alle Arten von Dingen dadurch entstehen können, wenn die Anzahl von Zufällen groß genug ist. Es gehört zu dieser Erfahrung, daß die Zerstörung eben so zufällig, eben so mannigfaltig, und eine Regeneration, eine Hervorbringung ähnlicher Gestalten unmöglich ist. In der Einrichtung der Welt setzt uns nichts mehr in Verwunderung, als diese beyden Sachen: der regelmäßige Lauf der Himmelskörper, und die ununterbrochne Folge der Geschlechter bey Pflanzen, Thieren und Menschen. Wer uns erklärt, wo diese beyden Stücke herkommen, und warum sie bey den unendlichen Zufällen und Ursachen der Zerstörung und der Veränderung, so standhaft regelmäßig, — so auflösbar in den Theilen, oder so zerstörbar in den Individuen, und doch so einig in den Ganzen und in den Geschlechtern sind: der hat uns den Ursprung der Welt erklärt. Aber gerade von diesem Phänomen erfahren wir durch die Epikurische Erklärung das Wenigste. Die Facta, welche er zu Beyspielen braucht, aus welchen wir sie uns begreiflich machen sollen, haben gerade mit diesen die wenigste Aehnlichkeit.

Ich sage ferner, daß der, welcher um eine Welt zu bauen, hundert tausend Welten erbaut, damit unter so vielen mißrathenen Versuchen doch einer gelinge, der Bestand habe, gewiß ein schlechter Welterbauer sey; und daß derjenige ein nicht viel besserer Philosoph über das Weltall oder Erklärer unsrer Weltordnung sey, der dieselbe anders nicht begreiflich machen kann, als daß er, neben dieser wirklichen vollkommnen Welt, welche wir sehen, und deren Ordnung seit Jahrtausenden besteht, noch unzählige andre entstehende und zerfallende annimmt, die wir nie gesehen, und von deren Wirklichkeit wir auch nicht den geringsten Schein zur Vermuthung haben. Wie wenn der ganze unendliche Raum selbst mit dieser einzigen regelmäßigen Welt angefüllt, wenn der ganze Stoff zu derselben verbraucht wäre? In der That führen uns unsre Erfahrungen, ob sie uns gleich über das Unermeßliche nie etwas Entscheidendes lehren können, weit eher auf diese Vermuthung, indem so wie sich vor unsern Augen die Gränzen des Raumes erweitern, sich auch immer nur Weltkörper derselben Art zeigen, als wir in kleinern Entfernungen für regelmäßig und absichtsvoll erkennen. Wenn die Hypothese des Epikur einfach ist in den Sätzen, die sie zum Grunde legt, so ist sie nichts weniger als einfach in dem Stoffe selbst, welcher nach ihr zur Hervorbringung des verlangten Effects gefordert wird. Jener Grundsätze sind wenige, aber die Dinge, welche den Stoff, die materielle

Ursache, ausmachen, sind unendlich, oder vielmehr sie übertreffen in unendlicher Proportion die Größe und den Umfang der Wirkung.

Was aber endlich die Epikurische Hypothese in Grund verderbt, ist sein Principium der Bewegung, und die Unrichtigkeit der Folgen, die er daraus zieht. Augenscheinlich ist die Idee derjenigen Bewegungskraft, welche er den Atomen zuschreibt, hergenommen aus dem Phänomen der Schwere, dessen Allgemeinheit, so weit unsre Erfahrung und unser Gesichtskreis reichen, den Epikur vermuthen ließ, daß dieselbe eine ursprüngliche und wesentliche Qualität der ersten Stoffe seyn müsse. Alle Körper ohne Ausnahmen fallen, wenn sie nicht unterstützt werden. Es ist also keine willkührliche unerweisliche Behauptung, wenn man diese Bewegung für eben so ewig annimmt, als sie allgemein ist: wenn man sie eben so den ersten untheilbaren Theilen zuschreibt, als sie dem Zusammengesetzten in allen möglichen Lagen und bey allen Veränderungen zukommen. So weit war alles richtig, wenigstens den Gesetzen der menschlichen Vernunft gemäß. Aber Epikur irrte gröblich, indem er das Phänomen des Fallens und der Schwere falsch erklärte; er irrte, indem er es auf eine unrichtige Weise verglich. Indem er nicht bemerkte, daß Unten und Oben relative Begriffe sind, die sich auf schon vorhandne Weltkörper beziehen, in dem unermeßlichen Raume aber gar keine Bedeutung haben, legte

er im Grunde, unter dem Namen der Schwere, den Atomen eine Bewegung bey, welche mit der uns bekannten Schwere gar keine Aehnlichkeit hat', und von der wir uns keinen Begriff zu bilden wissen. Alle Körper auf unsrer Erde fallen senkrecht auf die Oberfläche, und also, da dieselbe eine Kugel ist, gegen den Mittelpunkt derselben. Diese Bewegung ist also nicht nach einer gewissen Region des Universums, sondern sie ist von allen Seiten gegen den Erdkörper gerichtet; sie ist convergirend. Was nun auch die Ursache davon seyn mag, so müßte doch die Ursache, welche alle Grundstoffe, in parallelen Linien, in gleicher Direction nach einer gewissen Weltgegend forttriebe, ganz davon verschieden seyn. Woher konnte er nun, ich will nicht sagen, beweisen, sondern nur die Vermuthung hernehmen, daß eine solche Bewegung, deren Direction durch gar nichts bestimmt wurde, zu den wesentlichen Eigenschaften der Grundkörper gehört? — Aber gesetzt, dieselbe würde zugegeben, und eine andre Schwere der Atomen angenommen, als diejenige ist, die wir in den Körpern wahrnehmen: so kann aus dieser Bewegung doch noch keine Verbindung entstehen, wenn nicht von neuem von unsern Erfahrungen, in Absicht der Schwere, und von den vernünftigen Vermuthungen, in Absicht aller gleich wesentlichen Bewegkräfte abgegangen, und, ohne irgend ein Datum, willkührliche Modificationen hinzugesetzt werden. Vermöge der Schwere nähmlich fallen im leeren Raum alle Körper

gleich geschwinde; — diese Gleichförmigkeit in der Geschwindigkeit der Bewegung scheint eine natürliche Folge einer einfachen allen beywohnenden Kraft zu seyn, die durch keine Verschiedenheit in den Eigenschaften der Individuen eingeschränkt wird. — Aber wenn alle Stoffe unaufhörlich in gleichen Entfernungen und mit gleicher Geschwindigkeit in parallelen Richtungen fallen, so können sie nie zusammenstoßen. — Um diesem Mangel, der den ganzen Weltbau vereitelte, abzuhelfen, setzte Epikur, aus seiner schaffenden Machtvollkommenheit, zwey Stücke hinzu; er ließ die Atomen sich mit ungleicher Geschwindigkeit bewegen, und er ließ einige derselben, mitten in ihrem Laufe, von ihrem Wege abbrechen und eine schiefe Richtung bekommen; jenes ohne, dieses wider alle Gründe der Erfahrung, indem uns die gesunde Physik lehrt, daß nur ein äußrer Stoß oder Widerstand einen Körper von der Richtung, in der er sich bewegt, abbringen kann. — Wenn man erkennen will, wie schlecht das particuläre, auf unsre Erde eingeschränkte, Phänomen der Schwere von Epikur zum Grunde einer Analogie sey gebraucht worden, auf welche er eine Hypothese für das ganze Universum bauen wollte, muß man den Gebrauch dagegen halten, welchen Newton von eben diesem Phänomen zu eben diesem Endzwecke machte. Newton konnte ebenfalls, um von allen Himmelskörpern und den Ursachen ihrer Bewegungen etwas zu vermuthen, nichts anders thun, als diese Bewe-

gungen mit bekanntern, die vor seinen Augen auf der Erde vorgingen, vergleichen. Aber er untersuchte vorher die Bewegung selbst, welche er zum Vergleichungspunkt annahm, genau. Der Apfel fällt vom Baume; wohin? nach einer gewissen Gegend des Universums? nein, nach eben der Gegend, nach eben dem Ziele, nach welchem auch der Apfel eines Baums der Antipoden hinfällt. Also die kleinen Körper auf der Oberfläche der Erde fallen alle gegen die große Masse des Erdkörpers. — Ich will nichts davon sagen, daß er nun die Geschwindigkeit dieser Bewegung und die Gesetze ihrer Beschleunigung prüfte, um zu sehen, ob er in der wahrgenommenen Aehnlichkeit hinlänglichen Grund fände, den kleinern Himmelskörpern gegen die größern eben diese Bewegung zuzuschreiben, die wir hier in den, von der Erde bis auf eine gewisse Entfernung getrennten, kleinen Massen gegen die Erde finden. War das erst ausgemacht, daß allemal der Körper, welcher weniger Materie in sich enthält, vermittelst der Schwere, sich gegen den bewegt, der aus mehrerer zusammengesetzt ist: so war nun die Hypothese begreiflich und allen Gesetzen der Vernunft gemäß, daß Atom ge-gegen Atom, jede körperliche Substanz gegen die andre schwer sey, oder eine Bewegung gegen sie, vermöge einer unbekannten Kraft, äußere. Denn z. E. wenn nur drey Substanzen wären, A, B und C; eine unbekannte Ursache triebe A gegen B, eine andre Kraft A gegen C; so muß, wenn B und C beysammen

sind, A mit verdoppelten Kräften gegen diesen Ort getrieben werden, und dieser Trieb muß in A immer stärker werden, so wie zu B und C noch mehrere Substanzen, gegen welche A eben diesen natürlichen Trieb sich mit ihnen zu vereinigen hat, hinzukommen. Weit entfernt also, daß die Erscheinung, welche wir bey diesem einzigen, uns nahen, ununterbrochenen Bewegungstriebe der Körper, — dem Falle derselben sehen, wenn wir sie auf alle Körper im Universum und alle ihre Grundstoffe ausdehnen, uns auf die Idee bringe, daß sie sich insgesammt parallel mit einander, nach derselben Richtung, die wir sehr ungeschickt unten nennen würden, bewegen: leitet sie uns vielmehr darauf, daß sie sich alle gegen einander bewegen, sich sammeln, und immer mehrere an sich ziehn, bis endlich die ganze Materie in eine einzige große Masse zusammengeballt sey, in welcher sie alsdann ewig ruhen würde. — Nach dieser wahren oder wenigstens auf die richtigste Vergleichung gegründeten Vorstellung von den Kräften der Urstoffe, wird also zwar die Vereinigung der Atomen mit einander leichter und besser erklärt, als nach der kindischen des Epikur: aber es wird zugleich sichtbar, daß, vermöge des Falls oder der dem Fall ähnlichen Bewegung der Grundstoffe, nie eine Welt entstehen könne. Es ist nähmlich nach derselben falsch, daß diese Stoffe sich rastlos bewegen, und daher sich vereinigen und sich trennen, um sich dann wieder zu vereinigen, und also nach und nach alle erdenk-

lichen Verbindungen und mit ihnen alle möglichen Gestalten hervorzubringen: sondern die Stoffe ruhn, sobald sie sich auf irgend eine Art mit einander vereiniget haben; und in dieser Vereinigung, sie sey auch, welche sie wolle, können sie eben sowohl ewig fortdauern, als in der Abtheilung und bey den Bewegungen der Himmelskörper, welche wir sehen. Es ist falsch, daß alle andern Combinationen zerfallen müßten, wenn sie nicht diejenigen Principien des Lebens, und diejenige Ordnung in sich hätten, welche unsrer Welt eigen ist. Nach allem, was uns die Erfahrung von der Grundmaterie vermuthen läßt, ist in derselben keine Kraft, als sich in einen ungeheuren Ball zu vereinigen; die Auseinandersetzung derselben, die Absonderung derselben in mehrere große Massen, die Bewegung derselben um einander, ohne sich zusammenzuhängen, setzt noch andre Kräfte voraus, die wir, da sie uns in keinem Körper, der uns nahe ist, und mit dem wir Versuche anstellen können, vorkommen, auch auf keine bekannte Ursache zurückzuführen wissen. In dem Umlaufe des Mondes um die Erde, der Erde um die Sonne, ist zwar die Schwere jener kleinern Weltkörper gegen diese größern, das heißt, die Bewegung, welche zur Vereinigung abzweckt, ein immer fortwirkendes Princip, aber es ist mit einer andern uns unbekanntern Kraft verbunden, welche die umlaufenden Körper in geraden Linien von ihren Umlaufs-Centris wegtreibt, und also die Trennung der sich anziehenden Materie unter-

hält. Aus der Vereinigung beyder Kräfte entsteht die Beobachtung der Regeln, welche der Astronom in den Bahnen und der Geschwindigkeit der Himmelskörper auffindet. Ich sage, diese letztre Kraft ist unbekannter, obgleich die Schwere oder die Attractionskraft eben so wenig von jemanden erklärt worden ist. Aber letztre sehen wir in allen Körpern; ihre Erscheinungen umgeben uns: die erstre finden wir nur in den Weltkörpern allein. Dort können wir das Große mit dem Kleinen, das Entfernte mit dem Nahen vergleichen; hier findet keine Vergleichung Statt. Und weiter reicht, unglücklicher Weise, unsre Erklärung natürlicher Dinge nicht, als daß wir die Aehnlichkeiten der bekanntern mit den weniger bekannten, der gewöhnlichern mit den ungewöhnlichern auffinden.

Im Grunde also heißt, den Ursprung der Welt, wie Epikur that, aus dem Zufalle, oder besser, aus der Möglichkeit unendlich mannigfaltiger Verbindungen bey vorausgesetzter Unendlichkeit sowohl der Menge des Grundstoffes, als des Raumes und der Zeit, erklären, eben so viel, als die Erklärung des Ursprungs der Welt gänzlich aufgeben. Denn was thut Epikur? Er sagt: die Welt ist einmal da, und also muß alles dazu Nöthige vorhanden gewesen seyn, und es muß sich auf irgend eine Art in die gegenwärtige Ordnung gefügt haben. Eben so gut wäre es, zu sagen, die Welt sey immer so, wie sie jetzt ist, gewesen, und damit

alle Untersuchung abzubrechen. Denn wenn jemand das Eigenthümliche, welches wir in dieser Welt finden, ihre Ordnung, die darin enthaltenen lebenden und denkenden Geschöpfe, die Erhaltung derselben durch Jahrtausende vermittelst einander folgender Generationen, den Lauf der himmlischen Körper, der zur Erhaltung und Fortpflanzung dieser beyträgt, — wenn jemand dies auf keine Weise mit den Eigenschaften und Kräften, die er den Grundmaterien beylegt, in Verbindung zu bringen, oder analogisch zu machen weiß: so leistet er eigentlich nichts von dem, was man durch eine Erklärung der Ursachen zu erhalten wünscht. Und indem Epikur selbst diese wenigen und unzulänglichen Kräfte und Gesetze, welche er den Grundstoffen beylegt, nach ganz falschen Analogien, durch unrichtige Vergleichung mit Gegenständen der Erfahrung, die er selbst nicht hinlänglich kannte, bestimmt hat: so hat er alles gethan, was einer brauchbaren philosophischen Erklärung der Dinge zuwider ist. Daher kommt die allgemeine Abneigung, die der gemeine Menschenverstand gegen dieses System den ersten Augenblick empfindet, da er es erfährt. Der Philosoph thut bey der Widerlegung desselben nichts, als daß er diese Empfindungen in Ideen verwandelt.

Sechster Abschnitt.

Von dem Systeme der mechanischen Entwickelung.

Wenn dann also aus den Kräften todter Materie, welche nicht weiter reichen, als nur die Materie auf irgend eine Art zusammenzubringen, niemahls das Daseyn und die Fortdauer dieser Welt, so wie wir sie vor uns sehen, und von ihr selbst einen Theil ausmachen, begriffen werden können: so müssen, im Falle nicht zur Erklärung ihres Ursprungs Verstand, Gedanken und Absicht zu Hülfe genommen werden sollen, der Materie noch andre eigne, auf Bildung und Erhaltung der vorhandnen einzelnen Dinge, besonders der Weltkörper, der Pflanzen und Thiere abzielende, Kräfte beygelegt werden; Kräfte, die, weil sie nur materiell seyn sollen, nur nach blinder Nothwendigkeit ihre Wirkung hervorbringen können. Dieses ist das zweyte System des Atheismus *), dasjenige, welches in den neuern Zeiten durch das Systeme de la nature nicht

*) Wenn man nähmlich dasjenige nicht mitzählt, welches über den Ursprung der Welt gar nichts bestimmt, sondern allen Untersuchungen dieser Art auszuweichen gebiethet.

sowohl gründlicher bewiesen, oder deutlicher ausgeführt, als vielmehr durch die Art darin herrschender Beredtsamkeit allgemeiner ausgebreitet worden ist. Nach demselben ist es nicht der Zufall, der unendliche Stoffe in unendliche Verbindungen setzt, um eine hervorzubringen, die Bestand haben könne; sondern es sind die diesen Stoffen beywohnenden Kräfte allein, welche sie nothwendig zu dieser einzigen Verbindung determiniren. Die rohe Materie war nichts anders, als ein Saame, aus welchem sich vermittelst solcher Bewegungen, dergleichen wir in der Materie bey ihren Gährungen finden, nach und nach alle großen und kleinen Körper, sowohl die Weltkörper nach ihrem Bau, ihrer Form, ihren Entfernungen und ihren Laufbahnen, als die Gestalten, Organisationen und Kräfte der auf ihnen wachsenden und lebenden Geschöpfe; entwickeln mußten. Die Grundstoffe haben, ohne belebt zu seyn, organisirende, bildende Kräfte in sich, die sie in diejenigen Formen zwingen, in welchen wir sie sehen, und durch welche auch das Leben, die Empfindung und der Verstand zum Vorschein kommen.

Dieses System nimmt zwey Gestalten an: Eine derselben ist deutlicher; aber eben deßwegen verräth sie seine Schwächen leichter. Nach der andern ist es seiner Dunkelheit wegen schwerer zu prüfen oder zu widerlegen, aber auch eben so schwer mit einiger Beruhigung des Gemüths zu glauben.

Diejenigen drücken sich wenigstens verständlich aus, welche sagen: „Es gab eine Zeit, wo nichts vorhanden war, als Erde und Luft und Feuer und Wasser. Diese sogenannten Elemente, oder die uns bekannten wahren Elemente derselben sind ewig und nothwendig. In ihnen war weder Leben noch Bewußtseyn. Alles war todt. — Aber nichts desto weniger war alles in Bewegung, nicht nur auf die einfache Art, welche wir unter die Gesetze der Schwere bringen können, sondern auf so viel besondre und mannigfaltige Art, als die eigenthümliche Natur der Elemente mit sich brachte, Arten, deren Gesetze wir nicht kennen, die wir aber nach ihren Wirkungen beurtheilen können. Diese Bewegungen vereinigten Gleiches mit Gleichem, trennten das Unähnliche, und setzten auf diese Weise die vermischte Materie aus einander. Sie thaten noch mehr; sie entwikkelten die in der Materie liegenden organischen Keime, oder brachten durch entstandne Gährungen Organisationen hervor. Feuer und Wasser haben daran den meisten Antheil gehabt. Durch eine Stufenfolge mechanischer Bewegungen, und durch das beständige Fortwirken mechanischer Triebfedern, nimmt die Materie die Form an, in welcher wir sie finden, und in welcher wir uns selbst finden. Der Bau unsers Körpers, der Bau der vegetirenden ist einer von den Zuständen, in welche die Materie nothwendig in ihrer Reihe von Bewegungen kommen mußte; und als ihr Mechanismus sie in diese Gestalt gezwungen

hatte, so entstand Leben und Bewußtseyn, welche Resultate dieser Form sind. — Je genauer man diese Entstehung der Thiere und Menschen aus der Materie durch determinirte Bewegungskräfte beschreiben will: desto unhaltbarer und beleidigender wird dieses System. Menschen und Thiere aus dem von der Sonne gekochten Schlamme, wie Maden aus der Fäulniß, hervorwachsen lassen, ist eine von den ältesten, aber den revoltirendsten Vorstellungen dieser Art. Unterdessen muß man doch zu etwas dergleichen kommen, man mag die Sache anfangen, wie man will. Denn ein Punct muß seyn, wo die todte Materie in die lebendige übergeht; oder man muß glauben, daß das Leben immer da gewesen ist, welches aber eine Art Kräfte voraussetzt, die wir von den mechanischen unterscheiden. Um deßwillen hat sich eine andere Classe mehr tiefsinniger Methaphysiker an noch mehr abstracte Ausdrücke gehalten. Sie lassen im Dunkeln, ob vor der Welt ein Chaos vorhergegangen und dieses Chaos sich durch Gährung, oder Federkraft, von selbst in eine regelmäßige Ordnung versetzt, und Thiere und Menschen aus sich gezeugt habe. Sie scheinen mehr das Bestehen und die Fortdauer der Welt, als ihren Ursprung erklären zu wollen. Sie reden nicht von einer Kraft, die hervorbringt, sie reden von Substanzen, die sich verändern, sich modificiren, die ihr Wesen auf verschiedne Weise darlegen. Alle Zustände, in welche die Materie successive geräth, sind,

nach dieser Theorie, die verschiednen Arten zu seyn, die ihr wesentlich eigen sind, und die nothwendig in dieser Ordnung auf einander folgen. Unter diesen modis findet sich auch der, welchen wir zu erklären suchen, bey welchem einzelne Theile der Materie Leben und Bewußtseyn bekommen.

Damit wir aber deutlich wissen, was für eine Meinung wir zu prüfen haben, so müssen diejenigen, welche das System nothwendiger Entwickelung behaupten, nur darüber sich entscheidend ausdrücken, ob das Denken, der Verstand und das Bewußtseyn gewissen Theilen der Materie, oder der ganzen zu Einem verbundnen Masse, von Ewigkeit und wesentlich, zukommen, und also mit zu den wirkenden Kräften oder den sich entwickelnden Eigenschaften gehören; oder ob Gedanken und Bewußtseyn bloße particuläre, in der Zeit entstandne Effecte, bloße eingeschränkte, gewissen Concretis eigne, vergängliche Modi der Materie sind. Nehmen sie das Erste an, so sind sie es nicht, mit welchen wir zu streiten haben; weil wir jetzt bloß zu denjenigen reden, die von den ersten Ursachen der Dinge alles, was wir geistig nennen, ausschließen. (Ich verstehe hier nähmlich unter g e i s t i g alles dasjenige, was Vorstellungen mit Bewußtseyn hat, und darnach handelt; ohne daß ich für jetzt darauf sehe, ob ein solches Wesen einfach oder zusammengesetzt sey.) Bekennen sie sich aber zu der zweyten Auslegung ihrer Worte: so

sind folgendes meine Ideen bey einer unpar-
teyischen Prüfung der Sache.

Dasjenige, was diesem System in den Augen sonst vernünftiger Leute, welche metaphysische Grübeleyen hassen, und sich vor den Verirrungen der Einbildungskraft fürchten, günstig seyn kann, ist, daß es keine andern Dinge vorauszusetzen scheint, als sichtbare, oder solche, die in die äußern Sinne fallen. Daß Dinge da sind, daß sie in dieser Form und Ordnung da sind, daß sie in dieser Reihe auf einander folgen, das lehrt uns unsre sicherste Führerinn, die Erfahrung. Von einem Wesen, das außer der Welt vorhanden sey, sagt sie uns nichts. Wir bleiben also ihren Anleitungen treu, wenn wir zur Erklärung des Zustandes der Dinge, in welchem wir und unsre Vorfahren, so lange Menschen sind, sie gesehen haben, nur die Kräfte dieser Dinge selbst brauchen; und wir verlassen sie, wenn wir die Kraft eines andern von ihnen verschiednen, uns sich durch nichts offenbarenden Wesens zu Hülfe nehmen. Da nun das Beharrliche in der Natur, das, was bey den Auflösungen und Zerstörungen der einzelnen Dinge, in ihren Theilen übrig bleibt, die Eigenschaften und Kräfte der Materie sind: so ist es der gesunden Logik gemäß, diese als die ersten Ursachen der besondern Verbindungen anzunehmen, in welchen wir die Materie finden: gesetzt auch, daß wir den Uebergang derselben aus ihrem primitiven in diesen abgeleiteten Zustand, we-

der beobachten, noch uns auf eine begreifliche, das heißt andern Erfahrungen analoge Weise vorstellen könnten.

Die noch tiefer sehenden Metaphysiker setzen noch folgendes hinzu. Das Seyn muß nothwendig vor allen Affectionen und Handlungen eines Dinges vorausgehn; dieß lehrt die gesunde Vernunft. Das Denken ist eine Affection, eine Veränderung, eine Thätigkeit; das Seyn, das Wesen eines Dinges oder mehrerer Dinge, kann also nicht von demselben abgeleitet, sondern muß ihm vielmehr zum Grunde gelegt werden. Auf welches außerweltliche Wesen ich also auch zurückgehen wollte, um die in der Welt existirenden Wesen nach ihren Modificationen und Verbindungen zu erklären: so würde doch auch bey diesem das Denken nicht dem Seyn und dem Wesen zum Grunde gelegt werden können, sondern von ihm abgeleitet werden müssen. Es würde also der Zustand oder die Qualification des Denkens ebenfalls in diesem außerweltlichen Urwesen nur als eine Folge oder ein Accidenz mehr ursprünglicher oder wesentlicher Eigenschaften, zu welchen das Denken nicht gehört, angesehen werden müssen. Dieselbe Ursache also, warum der Theist die Materie für unzulänglich hält, die vorhandne Einrichtung der Dinge zu erklären, weil er dazu den Verstand oder das Denken für nothwendig hält, eben diese würde auch jene erste Ursache ausschließen, indem auch bey dieser Vorstellen und Erkennen nur als

dem Seyn subordinirt, und als Folgen und modi des Wesens angesehen werden können. Es ist also vernünftiger, die ganze Summe der Wesen, welche unsre Welt ausmachen, als die einzigen Wesen anzusehen, (wie wir denn andere ohne allen Grund in der Erfahrung annehmen.) Diese, insofern sie bloß nach ihrem primitiven Begriffe des Daseyns betrachtet werden, sind das, was wir Materie nennen: insofern wir sie aber in den besondern Modificationen dieses Seyns betrachten, welche aus dem Wesen der Dinge nothwendig fließen, legen wir ihnen besondere Nahmen gewisser Eigenschaften oder Kräfte, oder particulärer Gattungen bey.

Was den ersten dieser Vorzüge betrift, welcher dem System mechanischer Nothwendigkeit zugeschrieben wird: so ist derselbe mehr scheinbar als wahr. Die Körper sind fühlbar und sichtbar, und wir werden von ihrer Existenz durch die Aussage der Sinne überzeugt. Aber die Grundstoffe, aus denen die Körper doch nothwendig, als zusammengesetzte Wesen, bestehen müssen, sind nothwendig uns eben so unsichtbar, eben so wenig Gegenstände der Sinne, eben so unbegreiflich für die Einbildungskraft, welche den Sinnen gleichsam nacharbeitet, als Geister immer nur seyn können. Und doch sind es diese Grundstoffe und ihre Kräfte, aus welchen eigentlich der Bau und die Fortdauer der Welt erklärt werden müssen. Man mag die unendliche Theilbar-

der beobachten, noch uns auf eine begreifliche, das heißt andern Erfahrungen analoge Weise vorstellen könnten.

Die noch tiefer sehenden Metaphysiker setzen noch folgendes hinzu. Das Seyn muß nothwendig vor allen Affectionen und Handlungen eines Dinges vorausgehn; dieß lehrt die gesunde Vernunft. Das Denken ist eine Affection, eine Veränderung, eine Thätigkeit; das Seyn, das Wesen eines Dinges oder mehrerer Dinge, kann also nicht von demselben abgeleitet, sondern muß ihm vielmehr zum Grunde gelegt werden. Auf welches außerweltliche Wesen ich also auch zurückgehen wollte, um die in der Welt existirenden Wesen nach ihren Modificationen und Verbindungen zu erklären: so würde doch auch bey diesem das Denken nicht dem Seyn und dem Wesen zum Grunde gelegt werden können, sondern von ihm abgeleitet werden müssen. Es würde also der Zustand oder die Qualification des Denkens ebenfalls in diesem außerweltlichen Urwesen nur als eine Folge oder ein Accidenz mehr ursprünglicher oder wesentlicher Eigenschaften, zu welchen das Denken nicht gehört, angesehen werden müssen. Dieselbe Ursache also, warum der Theist die Materie für unzulänglich hält, die vorhandne Einrichtung der Dinge zu erklären, weil er dazu den Verstand oder das Denken für nothwendig hält, eben diese würde auch jene erste Ursache ausschließen, indem auch bey dieser Vorstellen und Erkennen nur als

dem Seyn subordinirt, und als Folgen und modi des Wesens angesehen werden können. Es ist also vernünftiger, die ganze Summe der Wesen, welche unsre Welt ausmachen, als die einzigen Wesen anzusehen, (wir wir denn andere ohne allen Grund in der Erfahrung annehmen.) Diese, insofern sie bloß nach ihrem primitiven Begriffe des Daseyns betrachtet werden, sind das, was wir Materie nennen: insofern wir sie aber in den besondern Modificationen dieses Seyns betrachten, welche aus dem Wesen der Dinge nothwendig fließen, legen wir ihnen besondere Nahmen gewisser Eigenschaften oder Kräfte, oder particulärer Gattungen bey.

Was den ersten dieser Vorzüge betrift, welcher dem System mechanischer Nothwendigkeit zugeschrieben wird: so ist derselbe mehr scheinbar als wahr. Die Körper sind fühlbar und sichtbar, und wir werden von ihrer Existenz durch die Aussage der Sinne überzeugt. Aber die Grundstoffe, aus denen die Körper doch nothwendig, als zusammengesetzte Wesen, bestehen müssen, sind nothwendig uns eben so unsichtbar, eben so wenig Gegenstände der Sinne, eben so unbegreiflich für die Einbildungskraft, welche den Sinnen gleichsam nacharbeitet, als Geister immer nur seyn können. Und doch sind es diese Grundstoffe und ihre Kräfte, aus welchen eigentlich der Bau und die Fortdauer der Welt erklärt werden müssen. Man mag die unendliche Theilbar-

keit der Materie, man mag einfache und unausgedehnte Elemente, wie Leibnitz, oder einfache und doch noch ausgedehnte Elemente, wie Epikur, annehmen: in allen Hypothesen kommen wir auf Grundwesen, von deren Daseyn uns keine Erfahrung versichert.

Und gesetzt, daß wir die körperlichen Stoffe als Gegenstände der sinnlichen Erkenntniß ansehen könnten, weil wir die aus ihnen bestehenden Composita sinnlich erkennen: sind deßwegen nicht ihre Kräfte, die Principia ihrer Wirksamkeit, eben so unsinnlich und unsichtbar, diese Wirksamkeit mag in bloßer Bewegung, oder sie mag im Bewußtseyn und in Ideen bestehen?

Ja bey weiterer Untersuchung findet sich eben hier eine von den schwachen Seiten der Hypothese, wo wir die starke vermutheten. Denn eben dieß kann diese mechanische Philosophie nicht vermeiden, daß sie in der Materie ganz verborgene, durch keine Erfahrung bestätigte, durch keine Analogie aufzuklärende Eigenschaften voraussetzt. Schwere oder Attractionskraft ist die einzige Thätigkeit, die wir in allen Dingen ohne Ausnahme, auch nach allen Auflösungen der Theile, nach der vollkommensten Zerstörung der Organisation, finden. Diese allein können wir also, nach der Erfahrung, den materiellen Grundstoffen zuschreiben. Ich habe aber bey dem Epikurischen Systeme gezeigt, daß diese unmöglich zureicht,

eine Welt zu bilden, weil sie nur dahin strebt, alles Körperliche in eine große Masse zu vereinigen. Wenn also diese Grundstoffe ohne Plan und Verstand, aus sich selbst, nur durch mechanische Entwickelung sich absondern, von einander entfernen, unterschiedne große Kugeln formiren und auf jeder derselben sich in mannigfaltige Concreta zertheilen sollen: so müssen außer der Schwere in der Materie noch Bewegungskräfte seyn, die wir zu bemerken nie Gelegenheit gehabt haben; und von welchen wir uns keinen Begriff machen können. Diese bildenden organisirenden Kräfte nun, die unter einem oder dem andern Nahmen alle diejenigen der Materie zuschreiben müssen, welche die Entstehung der Welt aus bloßer Materie erklären wollen, sind wahre qualitates occultae. Sie sind es so sehr, daß es unmöglich ist, weitläuftig diese Hypothese zu erklären, ohne in Ausdrücke zu verfallen, welche sich nur für die Wirkung geistiger Kräfte schikken. Dieses ist dem Système de la nature ganz besonders eigen; eben, weil sein Verfasser, um populärer zu werden, sich nicht bloß mit den abstracten metaphysischen Ausdrücken begnügte. Er redet von einem Plane, den die Materie befolgt, wie der Theist von dem Plane der Gottheit. Dieser weiß wenigstens, was er sagt; denn ein Plan ist eine Combination von Ideen, und dieß schickt sich für einen Geist: aber in der metaphorischen Bedeutung, die ich dem Worte Plan, angewandt auf die Wirkung mechanischer Kräfte,

beylegen soll, — wie viel muß ich von dem eigentlichen Begriffe des Worts weglassen, wie viel darf ich behalten? Nie hat sich jener Verfasser darüber deutlich erklären, nie wird irgend einer es deutlich bestimmen können.

So lange man glaubte, Insekten entständen aus Fäulniß, und bloße Gährungen könnten lebendige Thiere hervorbringen: so lange hatte dieser Atheismus eine große Stütze. Denn waren diese Erfahrungen richtig: so war wenigstens eine Analogie vorhanden, wornach man sich auch die Entstehung andrer lebendigen Geschöpfe, und der Weltkörper mit ihnen vorstellen konnte. Zwar mußte es auch damahls immer befremdend bleiben, daß Gährung oder Fäulniß nur kleine Thiere hervorbringe, deren Entstehung und erstem Wachsthume wir nicht gut nachspüren können; nie aber die großen, bey welchen die Beobachtung leichter wäre. Aber genug, die Hervorbringung des Lebendigen aus dem Unbelebten, des Organischen aus dem Unorganisirten, des Regelmäßigen aus einer vermischten, rohen Masse, war doch schon ein Factum, welches die größte Schwierigkeit überwand oder niederschlug. Bloße Bewegungskräfte konnten einen künstlichen Bau, Leben, und die Principien zur Fortdauer und Fortpflanzung hervorbringen. Nachdem aber, bey genauerer Untersuchung, diese vermeinte Erfahrung zu einem Vorurtheil und Volksmährchen herabgewürdiget worden, nachdem man die Zeugung der

kleinen Thiere, aus Individuen ihrer Art, eben so deutlich gesehen hat, oder mit eben so viel Zuverlässigkeit vermuthet, als wir den Ursprung des Pferdes und des Menschen, aus vorher da seyenden Pferden und Menschen wissen; seitdem fehlt es der Hypothese, die wir untersuchen, gänzlich an einer Grundlage in der Erfahrung: und es bleibt dem mechanischen Atheisten nichts übrig, als zu sagen, die Materie muß solche organisirenden Kräfte haben, weil Organisationen vorhanden sind, und wir außer der Materie kein wirkendes Principium annehmen wollen.

So wie es aber in den menschlichen Ideen überhaupt, besonders über diese dunkeln Materien, einen Kreislauf zu'geben scheint, nach welchem die längst verlassenen und von jedermann verachteten Meinungen in einiger Zeit wieder zum Vorschein kommen, und sich gerade bey den speculativsten Köpfen Eingang verschaffen: so haben in der neuesten Zeit auch einige Naturkündiger Erfahrungen zu machen geglaubt, welche der generationi aequivocae, wie man sie nennet, oder der Hervorbringung einer Organisation ohne vorher daseyende Keime, das Wort reden. Nicht nur hat man dazu die Beobachtungen angeführt, die man von der Ersetzung verlorner Theile bey gewissen Thieren gemacht hat, sondern man hat auch die Erzeugung der Pflanzen selbst durch eine bloße Epigenesis oder eine Anhäufung von Theilen erklären wollen; ja einer

der vorzüglichsten Gelehrten und Schriftsteller in der Naturgeschichte hat einen Bildungstrieb in dieselbe wieder eingeführt, der, wenn ich ihn anders recht verstehe, eine zur Organisation und Anordnung abzielende Kraft, die in der unordentlichen und rohen Materie liegt, bedeuten soll. Aber diese Erfahrungen sind noch zu neu, noch zu wenig vervielfältiget, noch nicht von genug Seiten untersucht, um Grund zu neuen Einwendungen gegen die fast allgemein angenommene Ueberzeugung, oder zur Unterstützung allgemeiner Hypothesen zu geben, auf welchen die Art zu denken und der Glaube der Menschen über ihre wichtigsten Angelegenheiten beruhen. Dieser neue Bildungstrieb, obgleich durch mehr detaillirte Kenntniß der Natur unterstützt, hat demohnerachtet für mich alles das Unbegreifliche und Ungereimte der alten plastischen Kräfte. Er hat eine bestimmte Richtung, und wird durch nichts bestimmt. Es ist eine Kraft, die lediglich nach der Wirkung erfunden und eingerichtet ist; — und dieses ist es eben, was die qualitates occultas unterscheidet. Jedes Phänomen, erklärt durch eine Ursache, welche nur um dieses Phänomen willen erdacht ist, und sonst nichts wirkt, als diese Gattung von Phänomen, ist gar nicht erklärt.

Wenn aber auch der gemeine Menschenverstand, der bloß auf Erfahrungen baut, durch ein System befriedigt zu werden scheint, welches außer der sichtbaren Welt und ihrem Ur-

stoffe, nicht noch ein andres unsichtbares Wesen annimmt: so muß er doch auf der andern dadurch beleidigt werden, daß dieses System willkührlich gewisse Erfahrungen wählt, aus welchen es den Ursprung der Welt erklären will, und andre eben so sichere und eben so brauchbare übergeht.

Wenn ich mir vorstelle, daß ein Mensch, der eben so wenig durch die Erziehung und die Landes-Religion, als durch ein philosophisches System, auf eine Seite der über diese Materie streitenden Parteyen gezogen würde, übrigens die Welt nach particulären Erfahrungen ungefähr so gut, wie wir, kennte, zum ersten Mahle über die Ursache des Ganzen nachdächte: so würden, wie mich dünkt, seine natürlichen Gedanken folgende seyn. „Ich sehe Körper, die sich bewegen, ohne daß ich in ihnen eine Spur von Leben und Bewußtseyn finde; und deise Bewegungen bringen große und merkwürdige Veränderungen hervor. Ich sehe in andern und in mir selbst eine andre Art der Thätigkeit, die mit Gedanken und Bewußtseyn verbunden ist. Es ist bisher noch niemand völlig gelungen, weder diese Kraft, welche in mir denkt, auf die Bewegungskräfte, noch die Bewegungskräfte auf das Denken zu reduciren: ich will sagen, es ist noch keinem gelungen, deutlich zu zeigen, wie Bewegung auf gewisse Weise modificirt das Wesen des Denkens, oder wie Vorstellungen die Ursachen aller in den Körpern wahrgenommenen Bewegungen seyn können. Will

ich keinen unbewiesenen Hypothesen Gehör geben, so stehen diese beyden großen Phänomene in der Natur, und die Kräfte, die ich um ihrentwillen voraussetzte, jedes einzeln, völlig von einander abgesondert, und sind gleichsam die beyden Grundpfeiler, auf welchen alles, was hier auf Erden und im menschlichen Leben von mir gesehen und betrachtet wird, beruht. Soll ich nun über das Universum, dessen Natur und Umfang ich freylich nur nach der Aehnlichkeit kenne, die ich zwischen ihm und der von mir gesehenen Portion des Raumes und der Zeit finde, irgend einen Versuch zur Erklärung seines Ursprungs wagen: so werde ich beyde der deutlich von mir erkannten Kräfte zu Hülfe nehmen müssen. Ich werde von den Principien der Thätigkeit, welche mir in der Welt vorkommen, wodurch sie verändert wird, oder wodurch die Folge ihrer Erscheinungen fortgeht, keines weglassen dürfen, wenn ich mir von der ersten Einrichtung der Welt einen Begriff machen will. Denn warum baut der Atheist die Welt durch mechanische Kräfte, durch gewisse Gährungen der Materie, durch Entwickelung von Keimen? deßwegen, weil er in dem Feuer, in der Elasticität der Luft, in der allen Körpern gemeinen Schwere, die Beyspiele solcher Bewegungen findet, durch welche die Formen der Dinge verändert werden; weil er hier auf unsrer Erde, durch Vermischungen verschiedner Säfte, besonders gestaltete Körper entstehen, weil er die Pflanzen aus ihren Keimen hervorkommen

sieht. Er thut also nichts, als daß er die Kräfte, von welchen ihm die eingeschränkte Erfahrung dieses kleinen Erdenraums Nachricht und die ersten Muster giebt, in seinen Gedanken vergrößert, und auf die Zusammensetzung des ganzen Universums anwendet. Aber Leben und Verstand sind ja eben so gewiß in der Natur vorhanden, als Schwere, Elasticität, oder die unbekannte vegetirende Kraft, und sie sind gewiß eben so wahre Thätigkeiten, und bringen, im ganzen Umfange der Erde und in der Folge der Zeiten, eben so große Revolutionen auf ihrer Oberfläche hervor. Wie könnte ich also dieses eben so deutlich erkannte Principium, das in der Welt so äußerst wirksam ist, da weglassen, wo von der Welt selbst, als der ersten und größten Wirkung, geredet wird?"

Der unbefangne, aber auch durch keine Offenbarung unterrichtete Mensch wird nicht einen Geist zum einzigen Urheber der Materie machen, nicht die Materie zu dem einzigen Urstoffe, aus welchem auch menschliche Seelen entstehen; aber er wird Bewegungskräfte und denkende Kräfte beyde als ursprünglich und ewig ansehen, und wird beyde mit einander vereinigen, um sich einen Begriff von den Ursachen der gegenwärtigen Einrichtung der Dinge zu machen. Dieses ist der rohe Theismus, sowohl die älteste als die natürlichste Art zu denken im menschlichen Geschlechte. Gott oder Götter neben der Materie anzunehmen,

dieser blinde Bewegungstriebe, jenen eine absichtliche Bearbeitung der Materie zuzuschreiben; das ist die Religion des vernünftigen Wilden, und es muß noch das System desjenigen seyn, welcher, wie jene mechanischen Philosophen zu thun vorgeben, ohne alle metaphysischen Speculationen, bloß den ersten und simpelsten Erfahrungen nachgehen will. Dasjenige, was jenen Theismus im Anfange so unvollkommen macht, und was im Fortgange der menschlichen Kenntnisse die meisten Veränderungen leidet, ist die Art, wie die denkende Kraft erweitert und vergrößert wird, um dem großen Effecte, zu dessen Hervorbringung sie dienen soll, angemessen zu seyn. Die gesunde Vernunft dictirt ebenfalls die Regel der Proportion; aber die Anwendung ist schwer. Um so viel das ganze Universum die einzelnen Dinge, welche wir aus Bewegung oder durch Verstand entstehen sehen, an Größe übertrifft, um so viel müssen jene Bewegungs- und Verstandes-Kräfte, welche die Welt gebildet haben, größer seyn, als diejenigen, welche die Dinge auf unsrer Erde umändern. Die Bewegungskräfte werden vergrößert, bloß indem wir sie vervielfältigen, d. h. indem wir mehrere Dinge hinzusetzen, welche sich bewegen. Aber die Verstandes-Kräfte haben außer der Größe der Menge, noch eine innere Größe, die vermehrt werden kann: ein Mensch hat mehr Verstand als der andre, ob er gleich nur e i n e n Verstand hat. — Wir können uns also auch einen Verstand denken, welcher allen

menschlichen übertrifft, und welcher ihn eben so weit übertrift, als die Welt die Kunstwerke des menschlichen Fleißes. Hier ist es also, wo reiferes Nachdenken die ersten Dictata der roheren Menschen-Vernunft verbessert hat. Diese hat von Graden des Verstandes und der geistigen Tugenden nur wenig Begriffe, und sie vergrößert also die denkende Kraft, welche dem Baue und der Regierung der Welt vorsteht, dem Grade nach wenig, aber sehr durch Vervielfältigung. Sie nimmt viele Götter an; und diese Götter sind nicht viel mehr, als Menschen. Der mehr gesittete, der tiefer nachdenkende Mensch erfüllt die Forderung seiner Vernunft, die Kräfte der Ursache ihrem Effekte zu proportioniren, indem er die Energie des Verstandes selbst, den Grad seiner innern Vollkommenheit, in dem Urheber der Welt nach jenem Verhältnisse größer voraussetzt. Der höchste Schwung der menschlichen Vernunft ist, sich nur einen und einen unendlichen Gott zu denken. Alle Verschiedenheiten der Meinungen über diesen Gegenstand sind aus weiterer Bearbeitung jener ersten Begriffe entstanden; aber die ersten und natürlichen Begriffe selbst scheinen sehr kenntlich hindurch. Das Lebendige und das Verständige in der Welt ist von dem Unbelebten, bloß Beweglichen so sehr unterschieden, jene im Leben und im Denken sich äußernde Thätigkeit ist dem Menschen durch sein inneres Bewußtseyn, so einleuchtend, er sieht daraus so große, so merkwürdige und so bleibende Ver-

änderungen in der Welt entstehen, daß es ihm unmöglich ist, diese Art von Kräften, diese Gattung von Ursachen auszuschließen, wenn er von dem Ursprunge der gesammten Einrichtung der Dinge redet.

Der zweyte Punct, welcher das jetzt von uns betrachtete System empfehlen sollte, hält eben so wenig eine genauere Untersuchung aus. Es liegt in der Natur unserer Vorstellungen, daß wir in jedem Gegenstande, er gehöre zu welcher Classe er wolle, das Daseyn als unterschieden von der Kraft, und also als vorhergehend vor der Aeußerung der Kraft oder der Action denken. Hieraus entsteht, bey der Erklärung des ersten Ursprungs der Dinge, eine Schwierigkeit, die in allen Systemen auf gleiche Weise empfunden wird, und die also keinem das Uebergewicht geben oder entziehen kann. Es ist nähmlich immer nur aus der Kraft und aus der Action, wo wir dasjenige, was wir als Wirkung erklären wollen, herleiten. Alle Ursachen, die ein Ding hervorrufen, bringen es, zu Folge unsrer hierin gar nicht abzuändernden Vorstellungen, nicht durch ihr bloßes Daseyn, sondern durch ihre Thätigkeit hervor. Den Ursprung dieser Thätigkeit selbst wissen wir nicht weiter zu erklären, doch aber sehen wir Thätigkeit nicht als den ersten Grundbegriff des Dinges selbst an. Wir betrachten sie als dem Daseyn untergeordnet, und sind doch nicht vermögend, sie mit demselben in eine nothwendige Verbindung zu bringen. Alle Kräfte der einzelnen Dinge, die wir kennen,

müssen erweckt werden: Bewegung wird durch Bewegung erzeugt, Gedanken in uns entstehen erst nach den auf uns gemachten Eindrükken. — Hier aber, bey der Erklärung der Welt, sind in den Grundursachen Kräfte nöthig, die nicht erweckt zu werden brauchen, deren Wirksamkeit mit dem bloßen Daseyn der Grundursachen nothwendig verbunden ist. — Hiervon uns einen wahren Begriff zu machen, ist uns unmöglich; aber es ist eben so unmöglich, bey leb- und verstandlosen Elementen der Materie, die sich bewegen und durch Bewegung alles hervorbringen sollen, als bey einem lebendigen und verständigern Grundwesen, welches denken, und nach Ideen schaffen soll. In so weit sind also beyde Systeme gleichen Schwierigkeiten unterworfen.

Aber die Ungleichheit findet sich zum Nachtheile der mechanischen Cosmologie, sobald die Untersuchung noch einen Schritt weiter geht. Die erste Action des e i n e n unendlichen Geistes zu erklären, ist eine Schwierigkeit, welche der Theist befriedigend aufzulösen vielleicht nicht vermag, (die Untersuchung hiervon gehört in einen folgenden Theil dieses Aufsatzes:) aber diese Schwierigkeit muß unendliche Mahl wiederkommen, wenn wir die Kräfte der Materie zu Urhebern der jetzigen Einrichtung der Dinge machen. Jedes Element nähmlich wirkt für sich, und bey jedem ist die Quelle seiner Action, die Art, die Tendenz derselben unerklärt. Ueberdieß, wie kann das Zusammentreffen und Verbinden aller dieser unzähli-

gen verschiedenen Actionen zu gemeinschaftlichen Erfolgen erklärt werden? In den nothwendigen Kräften der einzelnen Elemente selbst kann dieses nicht liegen. Denn die Mechanik jedes Atoms determinirt nur die Bewegung dieses Atoms selbst, nicht die Bewegung andrer. — Das System kann also auf seiner eignen Basis nicht ruhen, die bloße Nothwendigkeit der Bewegungskräfte, die zerstreut in die unendliche Menge der Elemente, nie in Rücksicht und mit Beziehung auf andre, wirken, kann nicht hinreichen, die Stellung der Elemente gegen einander und ihre Zusammenordnung in irgend- ein Ganzes zu erklären. Der Zufall muß noch hinzugenommen werden, um wenigstens das erste Zusammentreffen der Elemente zu bestimmen, woraus dann weiter durch gegenseitige Einwirkung der Bewegungskräfte die nothwendigen Veränderungen folgten. Aber wie schwach diese Hypothese des Zufalls an sich sey, haben wir gesehen: und dann welche Befriedigung kann die vorausgesetzte Nothwendigkeit mechanischer Entwickelungen verursachen, wenn diese Nothwendigkeit sich nicht eher äußern kann, als nachdem das Ungefähr die nothwendig wirkenden Dinge zusammengereihet und in eine gewisse Stellung gebracht hatte?

Einige mehr der Fassungskraft unphilosophischer Leser angemessene Betrachtungen sind folgende.

Wenn wir einem Dinge Kräfte und Eigenschaften als nothwendig zuschreiben, so müssen

es solche Kräfte und Eigenschaften seyn, ohne welche das Ding gar nicht bestehen kann. Wenn also die todte unbelebte Materie gar nicht bestehen und fortdauern könnte, ohne in dieser regelmäßigen Form einer Welt, wenn es uns unmöglich wäre, uns Feuer und Wasser und Erde und Luft als existirend vorzustellen, ohne daß um einen leuchtenden und wärmenden Körper sich eine mit Pflanzen, Thieren und Menschen besetzte Erdkugel, und mit ihr andre wahrscheinlich ihr ähnliche Kugeln herumdrehten, so wäre es billig und vernünftig, auch wenn wir die Kräfte und Gesetze dieser Elemente, durch welche sie eine Sonne und Erde, und Pflanzen und Thiere bilden, nicht kennen, doch anzunehmen, daß sie gewiß solche Kräfte haben, solchen Gesetzen unterworfen seyn müsse: denn jedes Ding, welches ist, muß die Principien seines Bestehens in sich haben. Aber nun widerspricht dieß alles unsrer Erfahrung und den ersten Begriffen unsrer gesunden Vernunft. Nur für die in dieser Welt befindlichen lebenden Wesen: zur Aufrechthaltung des denkenden und empfindenden Theils, ist diese Einrichtung des Weltgebäudes nothwendig, nicht für die in ihm wirkenden mechanischen Kräfte. Leben, Empfindung, also auch Vernunft können nicht auf Erden seyn, wenn nicht solche körperliche Organisationen existiren, und auf die Organe durch schickliche Media gewirkt wird; wenn nicht Augen vorhanden sind, und eine Sonne diesen Augen leuchtet, wodurch Ideen des Gesichts entsprin-

gen; wenn nicht Ohren vorhanden sind, und eine Atmosphäre, deren Bewegung die Ohren durch Töne rührt. Aber die Masse selbst, die Theile, aus welchen Ohr und Auge, die Pflanzen und die Erde und die Sonne selbst bestehen, können sehr wohl in ihrer Vollkommenheit fortdauern, und nach ihrer eigenthümlichen Art und Natur wirken, wenn auch alle diese Ordnung und dieser Zusammenhang wegfielen. Das sehen wir deutlich nach der Zerstörung dieser thierischen Körper. Der Staub, in welchen mein Leichnam verweset, bleibt und wirkt als Staub in Ewigkeit fort. Wie viele unordentlich vermischte Haufen Materie bleiben nicht in dieser Unordnung, ohne etwas ihrer eigenthümlichen Eigenschaften zu verlieren. Eben sowohl also konnte die ganze Materie, welche den Urstoff der Welt ausmacht, wenn sie unbelebt war, in einem Zustande, den man mit keinem bekannteren Nahmen, als dem des Chaos, belegen kann, beharren, ohne daß sie aufhörte dasjenige zu seyn, was sie war. Ist es also nicht ein bloß erbetner Satz, mehr, wie Cicero sagt, von den Anhängern des Systems gewünscht als erwiesen, daß die mechanischen Kräfte der Urstoffe, vermöge nothwendiger Gesetze ihrer Wirksamkeit, zu Bildung solcher Formen bestimmt werden, die doch zu dem Fortdauern dieser Urstoffe, zu der Wirksamkeit dieser Kräfte ganz entbehrlich sind? Was ist diese absolute Nothwendigkeit anders, als ein leeres Wort, wenn sie gerade von solchen Wirkungen ausgesagt wird, die zu dem Bestehen

der Ursache und ihrer Eigenschaften gar kein nothwendiges Verhältniß haben? Was ist unbefriedigender zur Erklärung des Ursprungs der Dinge, als ein Mechanismus, der wesentlich nothwendig wirkt, und dessen Wirkungen doch zum Wesen und zur Fortdauer des Dinges, worin er gesetzt wird, ganz unnöthig befunden werden? Die Idee von Nothwendigkeit verschwindet sogleich, sobald die Beziehung des Prädicats, welches man für nothwendig hält, auf das Daseyn und die Fortdauer des Subjects, dem man es als nothwendig beylegt, aufgehoben wird. Selbst der Mechanismus unsers Körpers führt die Idee mit sich, daß er zur Erhaltung des Körpers beytrage; aber mechanische Bewegungen der Elemente, die zur Erhaltung eben dieser Elemente nöthig wären, sind undenkbar.

Kommen wir auf denjenigen Theil der Welt, welcher uns allein zu jeder Untersuchung des Ursprung der Dinge oder der Zukunft veranlasset, weil nur dieser Theil untersuchen kann, und nur für diesen es nicht gleichgültig ist, wie alles zusammenhängt, ich meine auf die lebendigen, empfindenden und denkenden Wesen: so kommt, bey der mechanischen Entwickelung todter Materie durch bloße Bewegungskräfte, nicht nur dieselbe Schwierigkeit zurück, die wir überhaupt bey dem Uebergange von Bewegung zum Denken, in der Verwandlung bloß örtlicher, d. h. äußerer Veränderungen, mit ganz innerlichen, derglei-

chen das Denken ist, fanden; sondern es zeigt sich auch noch eine neue.

Gesetzt nähmlich auch, daß eine so künstliche Zusammensetzung, als wir in unserm Körper finden, aus undenkenden Stoffen ein des Bewußtseyns fähiges Ganze hervorbringe: so ist doch so viel gewiß, daß nicht der ganze Bau unsers Körpers, und alle seine Glieder, zum bloßen Hervorbringen des Bewußtseyns und des Gedankens nothwendig sind. Denn wir sehen ja, daß Menschen von diesen Gliedern viele verlieren können, und doch denkende Wesen bleiben. Ein abgeschossener Arm oder Fuß, ein verlohrnes Auge, ein völlig destruirter Gehör-Gang, eine Lähmung des ganzen Körpers, lassen oft den Menschen nicht nur fortleben, sondern lassen ihn auch im Besitz aller seiner Gemüthskräfte. Demohnerachtet sind alle jene Theile zur Unterstützung und zur Erhaltung des menschlichen Lebens im ganzen Geschlechte der Menschen durchaus nothwendig, und zur Entwickelung und dem Gebrauch der Gemüthskräfte unentbehrlich. Wenn nun die in der Materie liegenden Bewegungskräfte denkende und empfindende Wesen, dergleichen wir und die Thiere sind, hervorbringen sollen: so müssen zwey ganz verschiedene Arten der Bewegungen in völlig abgesonderten Urstoffen auf eine höchst sonderbare Art zusammentreffen. Ein Theil derselben muß sich, durch seine auf bloße Bewegung abzielenden Kräfte, zu dem denkenden Wesen erheben, und ein anderer Theil derselben

muß sich zu gleicher Zeit in solche Organe zusammenfügen, welche dieses denkende Wesen unterstützen, und ihm zu Werkzeugen dienen können. Ein Theil der mechanischen Bewegungen in der Materie muß durch die Gesetze seiner Mechanik zu derjenigen Combination determinirt seyn, deren Resultat ein Gedanke ist, und andre gleich blinde Bewegungen in andern Theilen müssen gleich nothwendig dazu determinirt werden, Maschinen zu bilden, welche, ohne an dem Denken selbst Theil zu nehmen, doch dasselbe befördern, erweitern. Wäre das Denken die Folge oder das Resultat aller Bewegungen unsers ganzen Körpers, und könnte man also das Wesen dessen, was wir Seele nennen, in die Natur unsrer gesammten Organisation setzen: so würde zwar die künstliche Zusammensetzung Verwunderung erregen, und aus solchen Bewegungskräften der Urstoffe, als wir kennen, oder, nach Aehnlichkeit der bekannten, mit einigem Grunde annehmen können, unbegreiflich seyn: aber doch würde alsdann die Tendenz dieser Kräfte nur einfach angenommen werden dürfen; man würde ihnen zwar ein willkührliches, aber nur ein Gesetz vorschreiben dürfen, nähmlich, daß in der Materie dieser Trieb der Entwickelung zu Hervorbringung des Lebens und des Bewußtseyns liege. Aber da im Körper augenscheinlich wenigstens ein Theil der Sitz des Gedankens ist, da einige Glieder zum Leben unentbehrlich, andre nur nützlich und angenehm sind, in einigen Ideen erzeugt, durch andre

nur von weitem bequemer herbeygeführt werden: so muß man den Urstoffen, um solche Wesen zu schaffen, eine zwiefache Tendenz geben, zwiefache sehr determinirte, und zugleich zusammenpassende Gesetze vorschreiben. Diese Entwickelung, diese Gährung der Materie muß auf Leben, jene auf Bildung von Gliedmaaßen abzielen, dergleichen das Lebendige nöthig hat. Hier muß die Bewegung sich in Bewußtseyn und Verstand verwandeln, dort muß sie bloße Bewegung bleiben, aber dem Verstande dienstbar werden. Wer sieht nicht, daß dieß wieder der Zufall unter veränderten Nahmen ist, welchen dieses System zu Hülfe ruft. Woher dieses regelmäßige Zusammentreffen zweyer Arten von Bewegungen, die, als Bewegung betrachtet, keine Beziehung gegen einander haben, und nur insofern in ein Verhältniß treten, als die eine derselben zur Idee geworden ist? Was hätte mein Fuß mit meinem Gehirne zu thun, wenn mein Gehirn nicht dächte, wenn kraft dieses Gedankens nicht die Begierde mehr zu denken, also die Begierde mehr zu sehen, zu hören, und daraus wieder die Begierde, mich zu neuen und neuen Gegenständen fortzubewegen, entstände, von welcher Begierde dann mein Fuß die Möglichkeit der Befriedigung giebt? Also der Zusammenhang zwischen Gehirn und Fuß liegt nicht in ihren Urstoffen; er liegt nur in den schon vollendeten Compositis, oder vielmehr in den Resultaten dieser Compositorum; zwischen der Begierde zu denken und sich zu bewe-

gen und dem Fuße ist erst die Beziehung. Wodurch ist denn also die Composition selbst entstanden, welche schon einen früheren Zusammenhang in den Urstoffen voraussetzt? Diese sollen sich, um Composita zu bilden, zufolge solcher Verhältnisse und Beziehungen, an einander fügen, welche erst vorhanden seyn werden, wenn schon die Composition vollendet ist. Ist da nicht eine Erklärung der bloßen absoluten Unwissenheit und des Aufgebens aller Untersuchung einer Auflösung jenes allergrößten Räthsels vorzuziehen, bey welcher die willkührlich angenommenen und durch keine Erfahrung bestätigten Voraussetzungen sich bey jedem Schritte so anhäufen?

Ich habe schon in einigen der vorigen Abschnitte gesagt, daß nichts den Menschen mehr auffordert, eine Ursache des Lebens und der zu demselben nöthigen Einrichtungen zu suchen, als daß alle belebten, und selbst alle organisirten Körper bey ihrer Zerstörung sich in die gemeinen Stoffe roher Materie auflösen, aber nie aus denselben, sondern nur aus Dingen ähnlicher Art sich erzeugen.

Wenn man dieser Idee weiter nachgeht, so zeigt sich darin eine neue Schwierigkeit, die den mechanischen Entwickelungen, als Grundursachen von der Einrichtung der Welt, entgegen steht. Ist nähmlich dieß eine wesentliche Eigenschaft der Materie oder ihrer Urstoffe, daß ihre Kräfte darauf hinzielen, Leben, und

solche Körper, welche das Leben in sich enthalten, hervorzubringen: so ist in der That das Abnehmen und Sterben unbegreiflich. Denn diese künstliche Zusammensetzung ist alsdann den Elementen so natürlich, ist so nothwendig in ihrem Wesen gegründet, als der Zustand, in welchem sie, als Wasser, als Luft, als Oel, als Erde, existiren und wirken. Warum sollten sie also in jener Form nicht eben sowohl durch Jahrtausende fortdauern können, als in dieser? Selbst die allgemeinen Naturgesetze lehren, daß, wenn mechanische Kräfte irgend eine Tendenz haben, diese auf den Beharrungsstand gerichtet ist. Ich will so viel sagen: jede Kraft strebt gegen andre, und leidet von ihnen Widerstand nur so lange, bis sie sich beyde durch ihre gegenseitige Wirkung in einen Zustand versetzt haben, in welchem sie ruhig neben einander fortdauern können. Alle Ordnung, die wir in bloß materiellen Zusammensetzungen, und in den Producten gewisser Gährungen finden, entsteht daher, daß die, während der Action gegen einander strebenden, Kräfte eher nicht in Ruhe kommen, und also nicht eher ein Resultat geben, als bis eine durch die andre so weit eingeschränkt ist, als es erforderlich war, wenn beyde in ihrer Natur und in ihrem Zustande beharren sollten. Sobald sie diesen Punct erreicht haben, so setzt sich die Gährung; die Bewegung hört auf, und die dadurch erzeugten neuen Formen dauern nun ohne alle Veränderungen fort, wofern äussere Ursachen sie nicht zerstören.

Das Ziel, auf welches mechanische Kräfte hinarbeiten, ist das der Ruhe, des Beharrens, der ungeänderten Fortdauer.

Sollte nun nicht, — wenn ähnliche Wirkungen und Gegenwirkungen bloßer Bewegungskräfte, durch gegenseitige Einschränkung, die Elemente in den Zustand versetzten, in welchem sie organische und lebendige Körper bilden; — dieser Zustand dem innern Wesen und der Natur nach ewig, und nur durch äußere Ursachen zerstörbar seyn? Weit entfernt aber, daß es mit den thierischen und menschlichen Körpern diese Beschaffenheit hätte, ist der Grund ihrer Abnahme wie ihres Wachsthums in ihnen selbst. Sie werden nicht nur durch den Druck und Stoß äußerer nicht zu ihnen gehörigen Materie entweder gewaltsam zerstört, oder nach und nach aufgerieben, sondern sie werden durch eben die Bewegungen ihrer eignen Bestandtheile, durch welche sie fortdauern und bestehen, nach und nach wieder getrennt und verwüstet.

Ist der Körper eine von einer fremden Kraft künstlich gebaute Maschine, in welcher die Elemente in einen Zusammenhang gebracht worden, der aus der Nothwendigkeit ihrer eignen Natur nicht folgt: so ist begreiflich, daß die verschiedenen Stoffe, aus denen er besteht, wieder zu ihrem gewöhnlichen und ursprünglichen Zustande zurückzukehren streben, und auf diese Art die Auflösung des Körpers bewirken.

Indem Wasser nur als Wasser, Erde als Erde, Oel als Oel zu wirken sucht, wird an der Harmonie dieser Elemente, die zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit im thierischen Körper nothwendig ist, — immer etwas gestört: und indem endlich die Urkräfte dieser Stoffe über die Einschränkung, die ihnen die Zusammensetzung giebt, die Oberhand behalten, wird diese völlig aufgelöst. Die allgemeine Analogie der Natur führt uns dahin, zu glauben, daß für die Stoffe, aus welchen unsre und alle Körper gebaut sind, der unbelebte Zustand der natürliche ist: in diesem beharren sie ruhig, wenn sie zu demselben gelangen; in denselben fallen sie zurück, wenn sie aus demselben gebracht worden. Was sollte uns dann also bewegen, zu glauben, daß sie durch eben die Kräfte, vermöge welcher sie nur nach dieser Einfachheit und Ruhe zu streben scheinen, sich aus derselben herausreißen, sich selbst in mannigfaltige Composita zusammenfügen, und sich als solche in ganz neue und ihrer ursprünglichen Natur fremde Thätigkeit, dergleichen das Empfinden und Denken ist, versetzen könnten?

Alle diese Vorstellungen sind nicht strenge Beweise von dem Gegentheile des Systems, welches wir prüfen; aber es sind Analogien, wie menschliche Vernunft sie in diesen Materien finden kann, und denen sie vermöge der Gesetze ihrer Natur folgen muß, wenn sie nicht die ganze Untersuchung bey Seite zu setzen ver-

mag, welches wenigstens meinem Gemüthe nicht möglich ist.

Derjenige Vortrag dieses Systems, welcher allen den angeführten Schwierigkeiten, wie ich oben sagte, auszuweichen sucht, indem er gar nicht von dem eigentlichen Entstehen der Dinge, sondern nur von ihren immer fortgehenden Abwechselungen redet, und diese also als die successiven Zustände angesehen wissen will, in welche die Materie, vermöge ihrer wesentlichen Eigenschaften und Kräfte, gerathen und ohne Ende fortgehen muß, dieser Vortrag thut nichts anders, als daß er verdunkelt, was er nicht vertheidigen kann; daß er alles unerklärt läßt, um den Einwürfen seiner gemachten Erklärungen zu entgehen. Freylich wird auf diese Weise das Entstehen und das Vergehen der einzelnen Dinge, das Leben und das Sterben, und alle Veränderungen und Formen aller Gegenstände auf einmahl wenn nicht erklärt, doch weiterer Untersuchung entzogen. Alles ist so, weil alles so seyn muß. Wenn man nach der Ursache besonderer Begebenheiten in der Welt fragt: so hält man denjenigen für dumm oder für einen Spötter, der keine andre angiebt, als daß die Sache sey, weil sie ist, der auf das Warum, mit nichts anderem, als mit Darum, antwortet. Ist diese angenommene absolute Nothwendigkeit der Weltordnung, und der bey dieser Ordnung unaufhörlich fortgehenden Abwechselungen, dieser Erhaltung des Systems bey beständigen Zerstö-

rungen und neuen Geburten der Dinge, aus welchen es besteht, eine bessere Antwort? Wenn Dinge nur in einem einzigen Zustande gesehen werden, so hält man vernünftiger Weise diesen Zustand für nothwendig: und dann fällt die Frage von Ursache weg. Wenn man sie aber in mehrern Gestalten existiren sieht, so muß, außer der Notwendigkeit ihres Wesens, noch etwas hinzukommen, welches verursacht, daß sie diese oder jene Gestalt annehmen. Dieser letztere Fall ist bey den Dingen in der Welt. Sie existiren bald als Elemente, als Wasser und Erde, bald zusammengesetzt, als Pflanzen, als Thiere. Eben dieselben Stoffe machen bald bloß einen unbedeutenden Theil des Erdkörpers und der Atmosphäre, bald eigne kleine aber sehr bedeutende Composita aus; bedeutend, weil, unerachtet ihrer Kleinheit, durch dieselben die Gestalt der Erde sehr verändert wird. — Ich gebe selbst noch einen Punct mehr zu. Wenn Dinge in mehrern verschiednen Zuständen gesehen werden, aber der Uebergang vom ersten zum zweyten, und der Rückgang vom zweyten zum ersten, geschehen immerwährend und in einem gleichförmigen Kreislauf; so wird zwar der Begriff der Nothwendigkeit dadurch um etwas geschwächt, und die Nachfrage nach der Ursache kann nicht ganz in unserm Gemüthe unterdrückt werden, aber sie wird doch endlich durch die Einerleyheit der Veränderungen abgewiesen, und der Verstand wird zum Stillschweigen gebracht. Wenn wir z. B. sehen, daß Erdarten, mit Wasser und

Salzen vermischt, Steine bilden, und zermalmete und chymisch zerstörte Steine Erden, Salze und Wasser geben, aus welchen unter gewissen Umständen von neuem Steine entspringen, so befriedigen wir uns mit dieser Erfahrung und suchen die Kräfte, welche diese Abwechselungen der Formen hervorbringen, nur in den Stoffen selbst. Aber wenn von solchen verschiedenen Zuständen nur der Uebergang vom ersten zum zweyten, aber nicht die Rückkehr vom zweyten zum ersten sichtbar ist, wenn kein Kreislauf, sondern nur eine immer unterbrochne, und, wenn ich so sagen darf, geradlinige Bewegung zur Entstehung gewisser Formen gefunden wird: dann ist diese Veränderlichkeit der Dinge gar nicht mehr mit dem Begriffe der Nothwendigkeit zu vereinigen. Das Ding selbst kann sich nicht durch seine eigne Natur in einen Zustand versetzt haben, den wir nie auf den andern, in welchem es zu andrer Zeit auch ist, folgen, sondern immer nur vor demselben vorhergehen sehen. Gerade so ist es mit den organischen Körpern, deren Bau und Abwechselungen uns so neugierig nach den Ursachen und den Grundwesen der Dinge machen. Wir sehen keinen Kreislauf der Stoffe, aus welchen die Körper der Pflanzen und Thiere bestehen, aus ihrem elementarischen Zustande in den organischen und aus dem organischen zurück in den elementarischen, sondern nur immer den letztern Gang. Bey der Zerstörung ist das Zerfallen des Compositums in seine Theile deutlich, die Bestandtheile sind sichtbar,

und wir sehen, daß sie durch ihre eignen Kräfte die Auflösung und Trennung bewirken. Bey der Erzeugung ist die Veränderung, die mit den Stoffen vorgeht, um das Compositum zu bilden, dunkel und verborgen; was wir aber gewahr werden, ist, daß eine andre Sache, als bloß die Urkräfte dieser Stoffe, dazu erfordert wird, nähmlich ein schon vorher gebildeter Thier- oder Pflanzen-Körper; ein präexistirendes Modell derselben Art, nach welchem das neue Compositum gebildet wird. Was ist also natürlicher und der Denkungsart unsrer Seele gemäßer, als daß wir die Ursache dieser letztern Veränderung in etwas anderm, als in den Kräften der Urstoffe, welche Bestandtheile des erzeugten Compositums sind, d. h. in etwas anderm, als in der Nothwendigkeit der Materie, suchen? Wenn wir ihr das Zusammensetzen eben sowohl als die Trennung zuschreiben sollen: so müssen wir eben so wenig, außer den Bestandtheilen des Compositums selbst, etwas nöthig haben was die Composition determinire, so wenig wir, außer diesen Bestandtheilen, eine fremde Ursache brauchen, welche die Auflösung bewirke.

Siebenter Abschnitt.

Von dem Theismus oder dem Glauben an einen verständigen Urheber der Welt, und den Vorzügen, durch welche sich dieses System dem menschlichen Verstande vor jenen beyden andern empfiehlt.

Es ist mir nunmehr noch die Prüfung des dritten Hauptsystems, durch welches man die Natur und den Ursprung des Universums erklärt hat, übrig, — desjenigen, welches ein denkendes Wesen an die Spitze desselben stellt, den Grund der Weltordnung, der Regelmäßigkeit in der Bewegung der himmlischen Körper, und des künstlichen Baues der Pflanzen, der thierischen und menschlichen Körper, in den Ideen desselben, und in seinen Rathschlüssen sucht, und, um die Ursache der Wirkung angemessen anzunehmen, ihm die drey Eigenschaften, ohne welche sich keine geistige Action denken läßt, Verstand, Güte und Macht, (oder Einfluß auf andre Dinge,) in dem Grade zuschreibt, den die Größe der Welt erfordert, das heißt, für uns in dem allerhöchsten, oder in einem unendlichen.

Dieses ist das System des Theismus; und das Unterscheidende desselben ist die der ersten

Ursache zugeschriebne denkende Kraft. Alle Ausdrücke von Erhabenheit, Größe und Vortrefflichkeit, welche man, ohne diese Bestimmung hinzuzusetzen, von der Welt oder ihrer unbekannten Ursache, der Natur, brauchen mag, setzen es nicht außer Zweifel, ob man das Daseyn eines Gottes in dem wahren und eigentlichen Verstande dieses Wortes annehme. Es sind zwar in der That uneigentliche Ausdrücke, mit welchen man keinen ganz deutlichen Sinn verbinden kann. Wenn aber moralische Eigenschaften ausgeschlossen werden, so bleibt gar kein Gegenstand des Lobes und Beyfalls, und kein andrer Gegenstand der Bewunderung, als Größe der Ausdehnung und Größe der Kraft. Und da jene aus der Menge der neben einander vorhandnen Atomen, diese aus der Menge der zugleich wirkenden Kräfte entsteht: so reduciren sich endlich alle jene prachtvollen Epithete auf nichts, als auf die Vielheit oder Anzahl der in der Welt vorhandnen Dinge; eine Größe, die zwar die Einbildungskraft in Verwirrung setzen, und also etwas dem Erstaunen ähnliches in dem menschlichen Gemüthe hervorbringen kann, jedoch keine derjenigen Empfindungen zu erwecken vermag, die durch jene Ausdrücke der Verehrung bezeichnet werden sollen. — Ob nun gleich, sage ich, nach der Wahrheit, niemand Verehrung gegen die Natur, als die Urheberinn und Erhalterinn aller Dinge, in ihrer gegenwärtigen Anordnung haben kann, ohne das, was er Natur nennt, für denkend und moralisch wirkend zu halten: so

hat doch bey der Dunkelheit, in welcher die meisten Menschen ihre Begriffe und ihre Empfindungen lassen, oft der Materialist, der unter den Ursachen der Dinge keinen Geist erkennt, sondern ihn gleichsam als den letzten und spätesten Effect der natürlichen Kräfte ansieht, alle Epithete der Gottheit auf den Inbegriff dieser ihrer selbst unbewußten Kräfte gehäuft, und alle Empfindungen eines Andächtigen in Absicht derselben geäußert. Aber wenn Gegenstände, die ihrer Natur nach dunkel, und von Sinnen und innerer Empfindung entfernt sind, untersucht werden sollen: so ist dieß die nothwendigste Vorbereitung, daß man den Sinn seiner Worte genau fixire, und das Unterscheidende der verschiedenen Hypothesen deutlich auszeichne. Kraft und Daseyn, so was Großes und Erhabnes auch in dem einen und dem andern zu liegen scheinen mag, wenn die Einbildungskraft die Summe aller Kräfte, und den Inbegriff aller existirenden Dinge zu umfassen sich bestrebt, sind doch das nicht, was der Theist unter dem Nahmen Gott verehrt: sondern dieses ist Verstand; es ist diese Kraft zu erkennen, und nach Erkenntnissen zu handeln, diese Triebfeder zu handeln, die im Wohlwollen und in der Absicht Glückliche zu machen liegt; es ist endlich diejenige Erhabenheit, die in eigner ungestörter Glückseligkeit besteht, — Eigenschaften, welche wir, nach den bey uns und unsern Nebenmenschen gemachten Erfahrungen, den Geistern überhaupt und den vollkommnern in einem höhern Grade

zuschreiben. Mens agitat molem: das ist der Hauptsatz des Theisten; zwar immer noch unbestimmt genug, weil die Art, wie der Verstand die rohe Masse bewegt, noch unerörtert, und überhaupt dunkel ist, aber doch dadurch genauer begränzt, daß das Subject, mens, einen durch unsern innern Sinn, das Bewußtseyn, uns hinlänglich bekannten Gegenstand darstellt. Um dieser Deutlichkeit willen, welche Anaxagoras zuerst dem Begriffe von Gott gab, indem er das, was in uns denkt und uns zu vernünftigen Wesen macht, (νȣν) als das richtigste Bild derjenigen Kraft vorstellt, von welcher wir die Anordnung der Welt herzuleiten haben, ist er als der erste Lehrer der natürlichen Religion unter den Philosophen angesehen worden.

Wenn wir nun dieses System als Hypothese zur Erklärung der Welteinrichtung beurtheilen, so fällt auf den ersten Blick dieser doppelte Vorzug desselben in die Augen: erstens, daß diejenige Caussal-Verbindung, von welcher die Analogie hergenommen wird, uns am genauesten bekannt, und zweytens, daß die Aehnlichkeit, worauf wir die Hypothese gründen, vollkommner, als in irgend einem andern Lehrgebäude, ist.

Ich glaube nicht genug wiederhohlen zu können, was in dieser Materie vor jeder zweckmäßigen Untersuchung über dieselbe mit Ueberzeugung eingesehen werden muß, — daß alle

Erklärungen von dem Ursprunge solcher Dinge und Erscheinungen, die wir nicht vom Anfange bis zum Ende unter unsern Augen haben, oder die wir nicht selbst veranstalten, auf keine andre Weise gefunden werden können, als, indem wir sie mit Wirkungen, die wir nach Gefallen hervorbringen können, oder bey denen doch die Folge von Ursache und Wirkung uns immer gleichförmig in die Sinne fällt, vergleichen. So wenn Newton den Lauf der Planeten aus der Schwerkraft erklärt, vergleicht er Direction und Geschwindigkeit jener Bewegung mit den Prädicaten, die dem Falle der Körper auf unsrer Erde zukommen. — Den Ursprung der Welt zu erklären, hat der menschliche Verstand nur eben dieses Mittel. Er sieht in der Welt Dinge entstehen; er unterscheidet mehrere Arten dieser Entstehungen, die er nicht auf einander zu reduciren weiß: eben so viele Arten von Kräften nimmt er auch an. Außer dem, was ihn diese Erfahrungen lehren, ist ihm weder von Ursachen noch Kräften irgend etwas bekannt. Er muß also die eine oder die andere zu Hülfe nehmen, um sich irgend einen Begriff von der Entstehung des Weltgebäudes zu machen. Und wonach kann er unter den mehrern wählen, als darnach, welche Wirkung, welches in der Welt Hervorbrachte mit der Welt selbst die größte Aehnlichkeit habe; und welche Ursache, welche Kraft, ihm das Meiste von den Einrichtungen der Welt deutlich mache oder gleichsam voraus vermuthen lasse? Entstände und verginge nichts

in der Welt, gäbe es keinen Anfang irgend einer Sache; wäre keine beständige Folge von Ursachen und Wirkungen zu bemerken: so würde die Frage über den Ursprung der Dinge nie aufgeworfen werden. Wären unsre Erfahrungen über jene Puncte ganz einfach, hätten wir nur eine einzige Quelle der Veränderungen entdeckt: so würde über die Beantwortung der Frage kein Streit seyn. Aber da die Beobachtungen aller Menschen, verbunden mit den einfachsten Aussprüchen ihrer Vernunft, sie wenigstens zwey Arten der Ursachen deutlich unterscheiden lassen, wovon sie die eine durch die äußern Sinne, die andere durch die innere Empfindung wahrnehmen: so entsteht daraus die Möglichkeit, eben so viele Hypothesen von dem Ursprunge der Welt zu bilden; Hypothesen, unter denen nun der Vorzug nicht anders bestimmt werden kann, als durch eine sorgfältigere Untersuchung der particulären Fälle, in welchen wir zuerst jene Arten der Caussalität wahrgenommen haben, und durch ein genaues Zusammenhalten dessen, was wir bey jedem derselben eignes finden, mit den Eigenschaften der Weltordnung.

Indem wir das Erste thun, finden wir nun, daß wir von Ursachen, die nach Ideen wirken, so wie von denkenden Wesen überhaupt, kein anderes durch Erfahrung uns bekanntes Muster haben, als uns selbst; wir finden ferner, daß wir uns und unsre Ideen, (deren Inbegriff wir Verstand nennen,) in zwie-

facher Rücksicht als Ursachen von etwas ansehen, in Beziehung auf unsre Handlungen, in sofern wir unsern Körper bewegen, und in Beziehung auf unsre Werke, indem wir außer uns Dinge in neue Combinationen, nach einem zuvor in unserm Kopfe gemachten Plane, bringen. Wir handeln, und wir machen; wir sind Regierer, die die Materie beherrschen, die unsers Körpers zuerst, durch diesen andre; und wir sind Künstler, die aus der Materie neue Dinge hervorbringen. — Diese beyden Wirkungsarten sind wieder auf doppelte Weise mit einander vereinigt: einmahl, in sofern in beyden einerley Charakter herrscht, nehmlich das Ordentliche und das Absichtliche, — die Beobachtung gewisser Regeln der Symmetrie und der Gleichförmigkeit, und die Schicklichkeit zu Erreichung gewisser Vortheile; zum zweyten, insofern alle unsre Werke Folgen vorhergehender Handlungen sind, insofern wir außer uns Dinge nur durch Bewegungen, die wir zuerst in den Organen unsers Körpers erwecken, hervorbringen. Hieraus ergiebt sich also eine doppelte Analogie, wenn wir ein uns ähnliches, d. h. ein denkendes Wesen, und die Aeußerung dieser seiner Kraft, d. h. seine Gedanken zu den Ursachen der Welt rechnen. Wir vergleichen entweder die Welt mit einem Kunstwerke, und Gott mit dem Künstler, welcher sie macht; oder wir vergleichen die Welt mit unserm Körper und Gott mit der Seele, die ihn regiert. Ziehen wir aus beyden das Gemeinschaftliche, so wird die Idee

weniger bestimmt, aber sie wird einfacher. Wir nehmen dann zwischen Gott und der Welt überhaupt die Beziehung an, die wir zwischen uns und der unserm Wirkungskreise unterworfnen Materie finden.

Daß nun unter allen Fällen, bey welchen wir einen Ursprung, Ursachen und Kräfte, wodurch die Ursachen Ursachen sind, gewahr werden, keiner uns genauer bekannt ist, keiner uns die Idee einer Hervorbringung, eines Entstehens, klärer verschafft, als eben dieser, da unser Geist etwas nach seinen Vorstellungen wirkt, daran kann unmöglich gezweifelt werden. Erstlich der Begriff von Kraft selbst, stammt lediglich aus diesem Gefühle einer in uns selbst vorgehenden Veränderung, die wir Anstrengung, Thätigkeit nennen, her, auf welche wir die Bewegungen unsers Körpers und vermittelst dieser die Veränderungen andrer dergestalt folgen sehen, daß wir uns nur insofern als Urheber dieser letztern ansehn, insofern in uns selbst dieses Bewußtseyn einer Veränderung, die wir Handlung oder Kraftäußerung nennen, vorhergegangen ist. Hume hat es lange außer allen Streit gesetzt, daß, wenn nichts als Erscheinungen der Körperwelt da wären, der Gedanke, daß ein Ding das andre hervorbringe, aus nichts anderm entstehen könnte, als daraus, daß unabänderlich das eine Ding vor dem andern vorhergeht. Demohnerachtet sagt es uns unser innerstes Gefühl, daß wir uns bey dem Worte Verursachung et-

was mehreres, als eine standhafte, regelmäßige Succession, gedenken: daß wenn wir sagen, eine Sache bringe die andre hervor, wir etwas anders meinen, als jene Sache gehe vor dieser immer vorher. Woher nehmen wir denn nun diesen Zusatz eines Begriffs, der die Vorstellung von Ursache vollständig machen soll, und zu dem wir in den Beobachtungen der Körperwelt nicht die geringste Veranlassung finden? Gewiß nirgend her, als von uns selbst, unsern Handlungen und unsern Werken. Hier werden wir nähmlich nicht bloß, wie in den Erscheinungen der Körperwelt, die Folge gewahr: sondern unser Selbstbewußtseyn lehrt uns, was das Bestreben, was eine Anstrengung, was Erschöpfung und also was Kraft sey; und da wir die Veränderungen, die wir als Wirkung unsrer selbst betrachten, nicht auf unser bloßes Daseyn, nicht auf leidentlich in uns vorgehende Veränderungen, sondern auf diese gefühlte eigne Anstrengung und Thätigkeit, (von der wir weiter keine Erklärung demjenigen, der nicht Mensch wäre, und nicht diese Thätigkeit in sich selbst fühlte, zu geben wüßten,) folgen sehen: so setzen wir nunmehro dieses, Kraft nehmlich, oder das Analogon davon in alle Dinge, bey welchen wir eine ähnliche nie sich verläugnende Regelmäßigkeit gewisser Folgen finden. — Wir machen die Körper und die Materie selbst nur insofern zu Ursachen, insofern wir ihnen eine gewisse entfernte Analogie mit uns zuschreiben.

Wenn also die Idee aller Hervorbringung, alles Wirkens, zuerst von uns und von unserm Geiste hergekommen ist, wenn erst, nachdem wir Kraft in uns selbst fühlten, und auf die Anwendung derselben Veränderungen erfolgen sahen, wir auch Dingen außer uns, und selbst den Elementen Kräfte zuschrieben, weil wir, zwar ohne von diesen in ihnen selbst vorgehenden Kraftäußerungen etwas zu wissen, doch mit ihrem Daseyn, oder mit ihrem Zusammenkommen gewisse Veränderungen gleichförmig verbunden sahen: so muß ja gewiß die Hypothese des Theisten über die Entstehung der Welt die klärste seyn, und dem Verstande die begreiflichsten Vorstellungen darbiethen, weil sie dieses Entstehen aus derjenigen Gattung von Ursachen erklärt, aus welcher wir zuerst alle Begriffe von Ursachen und Wirkungen geschöpft haben.

Aber nicht bloß wegen der Herstammung ist diese Art der Causalität die klärste, sondern auch weil wir den handelnden Menschen weit besser beobachten können, als etwa die gährende Materie. Bey dieser geht alles in Elementen vor, die für uns zu klein sind. Der handelnde Mensch ist ein Compositum, das in die Augen fällt. An dem unbelebten Körper sind die Composita todt, wenigstens dem Anscheine nach, und nur ihre kleinsten Elemente leben, oder sollen leben. Menschen und Thiere sind die einzigen, großen lebendigen, sich bewegenden Ganzen. Ja außer den lebendigen Wesen

haben wir von keiner wahren Kraft, die Veränderungen anfinge, eine Erfahrung. Alle Bewegung, die wir in der übrigen Schöpfung wahrnehmen, ist nur fortgepflanzte.

Diejenigen Kenntnisse aber, welche wir von dem Entstehen der Dinge, aus der Beobachtung unsrer eignen Schöpfungen, bekommen, haben vor allen andern Erfahrungen, die den Ursprung und das Hervorbringen der Dinge betreffen, diesen Vorzug, daß wir bey der ganzen Reihe von Veränderungen, durch welche das Kunstwerk entsteht, immer gegenwärtig sind, und indem wir uns unser selbst, als handelnd und wirkend, fortdauernd bewußt sind, wir die Sache außer uns zugleich eben so stufenweise entstehen sehen, wie unsre Gedanken, nach welchen sie gleichsam geformt wird, von einem Theile zum andern fortschreiten. Hieraus folgt zuvörderst, daß wir bey den Werken unsrer Hände und unsers Kopfes von dem Zusammenhange zwischen Ursache und Wirkung, weit vollkommner überzeugt sind, als bey den Wirkungen der Materie; daß wir von keinem andern Wesen in der Natur mit eben der Gewißheit, als von uns selbst, aussagen können, daß etwas dadurch hervorgebracht worden sey. Wenn wir das Wachs immer am Feuer schmelzen sehen, so ist es uns freylich natürlich, dem Feuer die schmelzende Kraft zuzuschreiben, und zwischen den in der einen Substanz wahrgenommenen Phänomenen des Lichts und der Wärme, und dem flüs-

sigen Zustande der andern Substanz diese Verbindung anzunehmen, die wir durch die Wörter Ursache und Wirkung anzeigen. Aber wer leistet uns Gewähr, daß nicht ein drittes uns unsichtbares Wesen sich einmischt, welches vielleicht mit dem Feuer, das ist, mit den Eigenschaften von Licht und Wärme, nur zufällig verbunden ist, von welchem eigentlich das Zerfließen des Wachses herrührt? Bey unsern eignen Handlungen und Werken würden wir nicht, ohne unser Bewußtseyn zu verläugnen, also ohne alles Denken aufzugeben und der Vernunft zu entsagen, zweifeln können, daß wir wirklich Urheber von dem sind, was wir thun oder machen. Der Gedanke eben, welcher vorhergeht, und der uns die Sache so zuvor zeigt, wie sie hernach werden soll, und, wenn sie zu Stande kommt, wirklich wird, die Begierde, das Bestreben der ganzen Seele nach dieser Absicht, die Sache der Idee dem in unserm Kopfe vorhandnen Exemplare oder Modelle gleichförmig zu machen: dieß beydes ist uns Bürge, daß das, was vorhergebracht wird, wenn es nun erscheint, unsrer vorhergebracht wird, wenn es nun erscheint, unsrer vorhergefaßten Idee gemäß, wirklich von uns herrührt, und nicht durch eine Täuschung von selbst oder durch andre Ursachen entstand, indeß wir zu handeln glaubten.

Zu der größten Gewißheit, daß wir Urheber einer Sache sind, kommt bey den Werken, die wir selbst hervorbringen, zweytens noch

größere Klarheit und Vollständigkeit in der Erklärung dieses Ursprungs. — Wir sehen nähmlich eine Wirkung besser ein, wenn wir dieselbe zergliedern, d. h. wenn wir die Reihe der Veränderungen, die in der Ursache und in dem Objecte auf einander folgen mußten, um die letzte Veränderung, den bleibenden Zustand des neuen Dinges, herbeyzuführen, — wenn wir diese ganz übersehen. Jedes Meteor, jede Naturbegebenheit wird dadurch schon erklärt, indem wir sie zergliedern, indem wir die Anzahl kleinerer Phänomene, die in ihr enthalten sind, von einander absondern, und in ihrer Ordnung und Folge darstellen. Das Entstehen menschlicher Handlungen und menschlicher Kunstwerke verstattet, unter allen Natur-Phänomenen, die genaueste und vollständigste Zergliederung. Von der Wirkung keines Elements kann der Mensch so vollständige Rechenschaft geben, als von den Wirkungen seines Verstandes und der Ausführung seiner Pläne, es sey als Regierer, es sey als Künstler. So unbekannt uns auch unser eigner Geist nach seinen innern Eigenschaften und Kräften ist, so ist er doch das einzige Wesen, dessen zu einer Absicht gehörige Handlungen wir vollständig aufzählen, von dessen Wirkungen wir die Reihe und Ordnung ganz übersehen, und bey dessen Schöpfungen wir also den ganzen Zusammenhang zwischen dem ersten Beginnen und der endlichen Ausführung ohne Lücke verfolgen können. Um deßwillen reden und denken auch die Menschen hundert Mahl von menschlichen Handlungen

und Kunstwerken, ehe sie sich ein Mahl auf die Wirkungen der Körperwelt einlassen.

Wenn also der Theismus oder das Lehrgebäude, welches Gott zum Urheber der Welt annimmt, nichts anders thut, wie wir gezeigt haben, als daß es diejenige Art von Kräften, die wir in unserm denkenden Selbst finden, und diejenige Art von Werken, die wir vermittelst dieser Kräfte hervorbringen, zum Grunde der Analogie legt, nach welcher es die Ursachen des Weltalls aufsucht, und die Entstehung desselben erklärt: so nimmt es an der Deutlichkeit und den Vorzügen Theil, welche die Kenntniß unsrer selbst und unsrer Handlungen vor der Kenntniß aller materiellen Dinge und ihrer Kräfte voraus hat. Wenn wir einem Wesen Verstand zuschreiben, und durch diesen Verstand nach einem Plane eine Maschine verfertigen lassen: so wissen wir genau, was wir damit sagen wollen. Wir haben davon die Erfahrung in unsern eignen Händen, oder vielmehr, wir tragen die Empfindung davon in unserm eignen Busen. Wir haben als Menschen, als lebendige, als denkende Wesen, gewiß zu einer oder der andern Zeit etwas hervorgebracht; wir handeln und wirken täglich, fast augenblicklich: diese Verknüpfung von Ursache und Wirkung ist beständig in uns und um uns. — Der Grad dieser Kräfte mag noch so sehr in einem andern Wesen von dem Grade der unsrigen unterschieden seyn; es mag uns

noch so schwer fallen, die Art und Weise seines Denkens und Handelns, bey einer großen Ueberlegenheit der Kraft zu begreifen: immer wissen wir doch, was das heißt, denken, handeln, wirken. Wenn wir hingegen von materiellen Kräften, von organisirenden Kräften, von einem innern Urprincipe der Bewegung, des Stoßes, selbst des Falles reden, so wissen wir nicht eigentlich, was dieß sey. Die innere Empfindung sagt uns nichts davon. Die äußern Sinne zeigen uns die Effecte, nicht die Kraft selbst. — Je mehr wir also die Grade dieser Bewegungskräfte an Größe und Vortrefflichkeit, (in Absicht der dadurch bewirkten Ordnurg der Dinge und ihrer Brauchbarkeit für uns,) über das Maß derjenigen erhöhen, welche wir aus einzelnen bestimmten Erfahrungen kennen, desto unverständlicher werden wir uns selbst, desto mehr arten unsre Ideen in bloße leere Worte aus.

Kurz, wer sagt: ein Geist oder das Denken ist die erste Ursache der Dinge, der schreibt die Kraft, hervorzubringen, gerade derjenigen Gattung von Wesen zu, in welcher wir zuerst das, was Kraft heißt, wahrgenommen haben, in welcher wir allein sie bis auf einen gewissen Grad der Deutlichkeit erkennen. Wer die Entstehung aller Dinge und ihrer Ordnung aus materiellen Kräften herleitet, nimmt zu den ersten Ursachen solche an, welche wir selbst erst durch eine Vergleichung und durch eine entfernte Aehnlichkeit mit uns und mit unsern

selbst gefühlten Kräften für Ursachen zu halten gelernt haben; er erklärt die Dinge gerade aus derjenigen Art von Thätigkeit, die uns die allerdunkelste, und deren Einfluß uns am meisten zweifelhaft ist.

Ein zweyter, aber noch größerer oder wenigstens dem größten Theile der Menschen mehr einleuchtender Vorzug des Theismus, als einer Hypothese zur Erklärung der Welt, ist: daß er auf einer Vergleichung beruht, welche eine vollkommnere Aehnlichkeit zum Grunde hat, als die in allen andern Systemen angenommenen Analogien. — Wenn wir mit Epikur sagen, die Welt sey vom Zufalle hervorgebracht, so vergleichen wir sie im Grunde mit einem Sandhaufen; wenn wir sagen, die Welt sey durch blinde aber nothwendig determinirte Bewegungskräfte da, so vergleichen wir sie mit den Effecten der Gährung, der Fäulniß, der Vulkane; wenn wir endlich sagen, die Welt sey von Gott, so vergleichen wir sie mit einem Kunstwerke, oder mit einem beseelten Körper. Hier nun ist es, wo der Menschenverstand zuerst festen Fuß gefaßt hat, um sich irgend eine Antwort auf die interessanteste aller Fragen zu geben, auf die Frage: woher bin ich, und woher ist die Einrichtung der Dinge, die mich erhält und glücklich macht? Alle Beweise vom Daseyn Gottes, die der allgemeinen Fassung angemessen sind und zugleich auf die Empfindung wirken, vereinigen sich dahin, das Kunstähnliche in dem Baue und

der Einrichtung der Welt zu zeigen. Es ist dieses in der That so auffallend, es findet sich mit so gleicher Deutlichkeit in den allgemeinen und großen Gesetzen, nach welchen die Weltkörper ihre Stellung gegen einander haben und ihren Lauf verrichten, in der Gestalt und Structur der auf unsrer Erde befindlichen Organisationen, und endlich in dem Zusammenstimmen und der Harmonie zwischen der kunstreich gebildeten Materie und derjenigen, welche uns als roh erscheint, zur Erhaltung der ersten und zum Wohl der mit ihr verbundnen empfindenden und vernünftigen Wesen, daß der Mensch, wenn er von abstracten Ideen auf den sinnlichen Anblick des Himmels und der Erde und das Gefühl seiner selbst zurückkommt, auch von jedem andern Systeme, welches sich ihm etwa durch die Speculation aufgedrungen hat, unwillkührlich in die Meinung von einem geistigen Urheber und Regierer der Welt als in seinen gewohnten und natürlichen Zustand zurückfällt. Darin befestigt ihn die allgemeine Einstimmung seiner Nebenmenschen ja selbst die Natur seiner Sprache; indem diejenigen Ausdrücke derselben, welche sich auf Hervorbringen und Einrichten beziehen, fast alle von Handlungen und Werken der Menschen und also der Vernunft und des Vorsatzes hergenommen sind.

Es ist nicht der Absicht dieser Schrift gemäß, die speciellen Betrachtungen über die Gesetze der Natur, über den Bau unsers Kör-

pers, und die, zur Erhaltung desselben, so wie zum Gebrauche seiner Werkzeuge, so mannigfaltig und sonderbar zusammenstimmenden, Einrichtungen der Dinge außer uns zu wiederhohlen oder zu erweitern. Dieser Beweis, daß die Welt einem Kunstwerke, einem Producte des Verstandes und eines wohlwollenden Geistes ähnlich ist, hat mit der Bewerbung der Menschen um Wissenschaften und Kenntniß der Natur zugleich angefangen, und hat mit dieser immer gleiche Fortschritte gemacht, gleiche Veränderungen erlitten. Ich kann nur die Haupt-Analogien angeben, auf welchen diese Aehnlichkeit beruht.

Das Symmetrische in der äußern Gestalt, der Zusammenhang und die Combinationen des innern Mechanismus, und die Beziehung des durch die Zusammensetzung gebildeten Ganzen auf irgend einen Zweck des animalischen oder vernünftigen Lebens, — das sind die drey Eigenthümlichkeiten, woran wir in den einzelnen Dingen, die uns vorkommen, das Werk von Menschenhänden und eines menschlichen Geistes zu erkennen glauben. Wenn wir nun die Welt betrachten, so fallen uns vornehmlich drey Gegenstände auf: der Bau der thierischen und Pflanzenkörper, der reguläre Lauf der himmlischen Sphären, und der Nutzen dieser Einrichtungen, so wie der Elemente und unzählicher leblosen Dinge, für das Leben der Menschen und Thiere. Wir dürfen uns selbst befragen, wir dürfen die Geschichte der Philo-

sophie zu Rathe ziehn; so werden wir finden, daß das Pflanzen- und Thierreich auf der einen Seite, die Gestirne auf der andern, die Nachforschung der Menschen zuerst veranlaßt und sie dahin gebracht haben, erst den Ursprung der Welt aufzusuchen, und dann ihn einem denkenden Werkmeister zuzuschreiben. Jeder dieser beyden großen Gegenstände hat zuerst einzeln und für sich die Menschen beschäftiget. Nachdem die Gemüthsdisposition oder die äußere Veranlassung eines jeden Philosophen war, hielt er sich mehr an die eine oder die andere dieser Beobachtungen. Beyde Sachen mit einander zu combiniren, den Einfluß der himmlischen Körper und ihrer Bewegungen auf die lebendigen Wesen zu bemerken, ist später hinzugekommen, wie es dann eine größre Anstrengung des Geistes und eine weitläuftigere Combination erfordert. Aber dadurch ist die Idee eines vernünftigen Urhebers des Ganzen vornehmlich in den Gemüthern befestigt worden. Was außer diesen beyden merkwürdigen Theilen der Welt, den Sternen und den lebenden und wachsenden Gegenständen, auf der Erde gleichsam zu unsern Füßen liegt, hat, als roh und kunstlos, auf den Begriff von erster Materie, von Elementen eines ruhenden oder gährenden Urstoffs geführt. Die Entdekkung der crystallisirenden Salze und der Metalle hat darin eine Aenderung gemacht, und ebenfalls kunstähnliche Erzeugungen in dem unbelebten Erdkörper gewiesen, wo man vorher nur ungefähre Zusammenhäufung der Theile ver-

muthete. Aber alle diese einzelnen Kunstwerke würden auf einen einigen Werkmeister nicht haben schließen lassen, wenn man nicht unter ihnen selbst wieder Beziehungen, und wenn man nicht die Vereinigungspunkte dieser Beziehungen gerade bey denjenigen Geschöpfen gefunden hätte, die eine Empfindung ihrer selbst und der Welt haben. In diesem Zusammenhange sind nun allerdings noch große Lücken. Für uns bleibt ein großer Theil der Natur, wir müssen es gestehn, noch roh und kunstlos; ein andrer, der künstlich gebildet zu seyn scheint, ist doch gleichsam isolirt und ohne Beziehung auf das Ganze oder auf die lebendigen Wesen. In eben dem Grade wird auch die Stärke der Analogie zwischen der Welt und einem Kunstwerke geringer. Nur das Uebergewicht der Aehnlichkeiten bringt die Ueberzeugung hervor, deren wir fähig sind. Alles das ist werth, daß wir es etwas genauer betrachten.

Wenn wir demnach jene Kennzeichen von Kunstwerken, wie wir sie aus den Werken unsrer Hände abstrahirt haben, mit diesen Producten der Natur vergleichen, so finden wir jene Kennzeichen alle nur in den menschlichen Körpern vereinigt, mit welchen die der Thiere die größte Aehnlichkeit haben, an die sich endlich die Pflanzenwelt anschließt. Diese drey Classen der natürlichen Dinge zeichnen sich vor allen andern durch äußere Gestalt und innere Structur so sehr aus, sehen nach jener den Werken der Baukunst, nach dieser den Maschi-

nen so ähnlich, daß es den Menschen unmöglich gewesen ist, ihnen mit den Steinmassen oder Sandbergen einen gemeinschaftlichen Ursprung zuzuschreiben. Bey den menschlichen Körpern, (um bey diesen, als dem Ideale, oder dem Maßstabe, nach welchem wir das Künstliche der Thiere und Pflanzen beurtheilen, stehen zu bleiben,) finden wir erstlich allein eigentliche Symmetrie, das ist Zusammensetzung der ganzen Gestalt aus zwiefachen correspondirenden Haupttheilen, die sich an beyde Seiten eines mittleren einfachen anschließen, und in Größe, Gestalt und Lage einander gleich sind. — Dieser Umstand ist klein in Vergleichung mit andern, aber er macht deßwegen Eindruck, weil kein andrer so unmittelbar auf die Ordnung führt, die wir selbst wählen, wenn wir gar keine Rücksicht auf eine zu erhaltende äußere Wirkung nehmen, sondern bloß den Gesetzen unsers Geistes folgen, welcher Ordnung und eine leichte Uebersicht liebt *). Und was noch mehr uns in Verwunderung setzt: diese genaue Symmetrie findet sich nur in der äußern Figur menschlicher und thierischer Kör-

*) Alle unsre Kunstwerke sind Nachahmungen natürlicher Producte. Also haben wir da nicht freye Hände: wir müssen unserm Original folgen. Nur die Werke der Architectur und die Hausgeräthe machen davon eine Ausnahme. Hier nehmen wir nun die Symmetrie zur Regel, d. h. daß zwey gleiche und ähnliche Theile einem Hauptgebäude in gleicher Entfernung zur Seite stehen.

per, so wie wir dieselbe auch nur der Aussenseite unsrer Gebäude geben, indeß wir die Abtheilung und die Anordnung der innern Zimmer, ihre Lage und ihre Maße nach unsern Bedürfnissen einrichten. Also scheint es, die Ursache, welche den menschlichen Körper bildete, verfuhr, wie wir; sie gab dem Aeußern die Figur zum Gefallen, und dem Inwendigen die Structur zum Nützen. Dazu kommt, daß wir eben die so symmetrisch geordneten äußern Theile unsers Körpers, auch jeden für sich, so abgerundet, und bekleidet mit einer solchen Oberfläche und solchen Farben, finden, die zusammenstimmen und uns gefallen; dahingegen der innere Bau Gegenstände darbiethet, die, so nutzbar sie seyn mögen, häßlich und sogar eckelhaft scheinen. Gerade so wie das inwendige Gerüste unsrer Maschinen, da es dem Anblicke entzogen, und bloß zur Hervorbringung eines gewissen Endzwecks bestimmt ist, sich nach keinen Regeln der Schönheit richtet, und weder abgeputzt noch gefärbt wird; da wir hingegen dem zusammengesetzten Ganzen, welches jedermann zuletzt vor Augen liegt, nicht nur die gefälligste Gestalt, sondern auch die glatteste Oberfläche, und die besten Farben zu geben suchen. Und damit wir nicht glauben, daß die bloße Gewohnheit oder die Eigenliebe uns die menschliche Gestalt so schön darstelle, und uns an jeder andern Gestalt, wenn sie die unsrige wäre, ein gleiches Vergnügen finden lassen würde: so erfahren wir, daß eben dieser menschliche Körper uns in verschiednen Perio-

den äußerst mißfallen kann, wenn er entweder noch nicht reif, wenn er verfallen und seiner Zerstöhrung nahe, oder wenn er durch Zufälle verstümmelt ist. Wir sehen die Gestalt eines neugebornen Kindes ohne alle Physiognomie, und die Gestalt eines Kranken oder eines Greises, eben so oft, ja öfter, als die Gestalt der schönen blühenden Jugend von beyden Geschlechtern. Beyde Gestalten gehören einem jeden von uns zu, und wir tragen dieselben in einer oder der andern Periode unsers Daseyns. Auch wenn wir selbst von der Natur oder den Menschen verwahrloset worden, und niemahls mit den Reitzen einer richtig ausgebildeten menschlichen Gestalt geschmückt gewesen sind, finden wir doch nur jene Gestalt des reifen, gesunden, vollständig gebildeten Menschen schön und die davon abweichende häßlich. Diese genaue Symmetrie der Theile, dieser sanfte und feine Ueberzug der Haut, diese angenehme Mischung der Farbe, diese mahlerische Rundung der Glieder, findet sich in den menschlichen Körpern gerade dann, wenn sie völlig das sind, was die Natur in ihrem Keime angelegt hat: — die Zeit des vollendeten Wachsthums ist zugleich die Zeit der Schönheit und des Reitzes. Der Mensch wird nicht schön geboren: er wird erst schön, indem er sich entwickelt. Das Proportionirte der Theile, so wie die schöne Form derselben, nimmt zu, so wie sich der Körper dem Zustande nähert, in welchem er am unveränderlichsten, am stärksten und zu seinen Verrichtungen am geschicktesten ist. — Hier

ist neue Aehnlichkeit mit unsern Kunstwerken, in welchen der erste Entwurf und die letzte Ausarbeitung von einander abgehn. Jene ist roh und nur für Kenner-Augen verständlich; diese, indem sie die zusammengedrängten Züge des Entwurfs mehr von einander absondert, die Directionslinien des Contours genau bestimmt, die leeren Räume durch Zwischen-Züge ausfüllt, macht den gemeinen Anschauern die Intention des Künstlers sichtbar. Ein solcher Entwurf nun findet sich, wie es scheint, im Kinde und selbst im Embryo; eine solche Ausarbeitung in dem mannbaren Jünglinge und der zur Ehe reifen Jungfrau. Der Zufall, wenn er je etwas schönes hervorbringt, hat sein Werk vollendet, so wie er es nur zusammengefügt hat: aber von einem Kunstwerke läßt sich nicht eher urtheilen, wie es gestaltet, und ob es schön sey, als wenn es durch die Zeit vollendet worden.

Gehen wir von der äußern Gestalt des menschlichen Körpers zum innern Bau desselben, so finden wir, wie ich gesagt habe, hier alles anders: aber alles wieder derjenigen Einrichtung ähnlich, die wir, wenn wir mit der größten Einsicht ausgerüstet, einen menschlichen Körper erbauen könnten, ihm geben würden. Hier ist vollkommen das Räder-Werk einer Maschine, unordentlich und nicht schön für den Anblick, aber sehr ordentlich, wohlgestaltet und zusammenhängend für den nachforschen Verstand. Hier ist es nun, wo Men-

schen zuerst das Absichtliche der Natur wahrzunehmen geglaubt haben, und wo sich wenigstens der Schein von Absicht und Wahl mit jedem Schritte, den die Beobachtung und das Nachdenken der Menschen in der Physiologie thun, vermehret.

Das was wir Absicht im eigentlichen Verstande nennen, setzt schon einen Urheber voraus, der wählen kann; und wir können solche in den Dingen unmittelbar nicht wahrnehmen, sondern nur aus ihnen mit Zuhülfenehmung andrer Ideen schließen. Aber das, was schon Aristoteles das ἕνεκα τȢ genannt, und als das Eigenthümliche der Dinge, denen wir eine eigne Natur, φύσιν, zuschreiben, angegeben hatte, und was wir vielleicht nicht besser als durch das Wort Tendenz ausdrükken können, läßt sich in den Dingen ohne Rücksicht auf einen schon kennbaren Urheber, beobachten und ist nirgends sichtbarer, als eben in dem innern Bau thierischer Körper. Diese Natur-Absichten nähmlich, diese Tendenzen sind da, wo eine Reihe von Ursachen und Wirkungen, die immer gleichförmig auf einander folgen, sich immer mit demselben, und zwar mit einem vorzüglich merkwürdigen und für die Dinge, worin sie vorkommen, wichtigen Erfolge endigen, oder wo die Wirkungen mehrerer von einander abgesonderter Stoffe, sich in einem Puncte, und in Hervorbringung einer und derselben Begebenheit, vereinigen; noch mehr, wenn mehrere verschiedene Dinge, die zu einem System,

oder Theile, die zu einem Ganzen gehören, jedes für sich ganze Reihen von Veränderungen durchläuft, und die letzten Resultate jeder Reihe sich wieder, und zwar immer auf gleiche Weise, an einander knüpfen, oder in einander einwirken, um stets einen und denselben letzten Erfolg, und zwar einen für das System oder für das Ganze wichtigen Erfolg hervorzubringen. Ich nenne aber einen wichtigen Erfolg den, welcher entweder an sich eine größere, merklichere und sich über das Ganze ausbreitende Veränderung ausmacht; oder den, welcher zum Seyn und Bestehn des Dinges oder Systems beyträgt und nothwendig ist, welcher eine neue Periode, eine neue Gestalt desselben, hervorbringt, oder ein neues Individuum derselben Gattung erzeugt. Ich abstrahire noch ganz davon, ob das, was durch solche Zusammenstimmungen am Ende bewirkt wird, verdiene, gut oder nützlich genannt zu werden, ob es von der Art sey, daß es den Willen eines nach Absichten handelnden Wesens, dergleichen wir sind, bewegen könne es zu produciren. Ich rede bloß von der immer gleichförmigen Folge von Action auf Action und von Wirkung auf Wirkung, die sich stets mit derselben auffallenden Veränderung schließt. Dieß ist den Maschinen, welche durch Kunst zusammengesetzt sind, nach Erfahrung eigen, oder daraus vermuthet man Kunst bey einem Werke, wenn man auch noch den Gebrauch desselben nicht einsieht. Ein Mensch, der nicht wüßte, daß das ganze Räderwerk einer Uhr bestimmt ist,

uns die Abtheilungen der Zeit kenntlich zu machen, der aber gewahr würde, wie Rad in Rad eingriffe, wie, von der Spannfeder an, die Bewegung sich von einem Theile der Uhr zum andern, bis endlich zum Zifferblatte mittheilte, wo zwey Zeiger dadurch sichtbarlich mit gleichförmiger, obgleich jeder mit einer andern Geschwindigkeit bewegt würden; der gewahr würde, daß in allen Uhren das Nähmliche durch dieselben Mittel bewirkt würde, und daß in jeder diese Reihen von Bewegungen, nach Ablauf der Uhr, immer wieder von vorn anfangen könnten, und immer wieder denselben Gang nähmen: ein solcher Mensch könnte vielleicht die Uhr für ein Spielwerk; — aber er würde sie gewiß für ein künstliches Spielwerk ansehen. Nichts in der Welt kann dem Räderwerke einer Maschine ähnlicher seyn, als die innern Organe des menschlichen Körpers; nichts dem Eingreifen der Räder in einander, und dem Fortpflanzen der Bewegung von Theil zu Theil, bis auf den Punkt, wo das Resultat aller vorhergehenden Kräfte und Bewegungen in die Augen fällt, ähnlicher, als die Verrichtungen dieser Organe bey dem Werke der Ernährung und der Zeugung der thierischen Körper. Vom Munde und der Speiseröhre an, welche die Nahrungsmittel empfangen, bis auf die Milchgefäße, welche den verdauten Nahrungssaft ins Blut, oder bis auf die Blutader, welche den in Blut verwandelten Chylus zum Herzen führt, folgt immer die Action des einen Werkzeugs regelmäßig auf die Action des

andern, — die Speisen gehen durch eben so viele Veränderungen hindurch, — andre Säfte in andern Laboratorien fabricirt, durch andre Nebenmaschinen, wenn ich mich so ausdrücken darf, ausgearbeitet, müssen sich zur bestimmten Zeit und am bestimmten Orte in die eigentlichen Nahrungsgefäße ergießen; — und durch diese vereinigte Summe vieler stufenweise und regelmäßig vorgegangnen Wirkungen wird zuletzt das Nähmliche, — Verähnlichung der Speisen mit den eigenthümlichen Säften des menschlichen Körpers bewirkt: das Ungleichartige wird weggeschafft, das Gleichartige wird aufgenommen und dem Körper einverleibt. Wenn dieses zu Stande gebracht ist, so hört die Reihe der Actionen auf; das Maschinenwerk hat nicht mehr eine bemerkbare Reihe besondrer Bewegungen, sondern das Hervorgebrachte ist nur den allgemeinen Gesetzen des Kreislaufes unterworfen. Und diese Functionen der Organe, und diese Einwirkung eines Organs auf das andre, fangen immer von vorn wieder an, beobachten die nähmliche Regel in der Succession und endigen sich mit derselben Wirkung. Ohne zu wissen, ob die Ernährung des Thieres etwas besseres sey, als das Zusammenkütten einer Lava, wodurch beyde erhalten werden, ist doch gewiß, daß sie viel mehr Anstalten fordert, daß nicht nur mehr Bewegungskräfte neben einander wirken, mehr Bewegungen, und weit regelmäßigere, auf einander folgen und einander ablösen oder veranlassen müssen, um den zum heutigen Be-

stande des Thieres nöthigen Zusatz für ein Mahl herbeyzuführen; sondern daß auch, um die Fortdauer des Thieres möglich zu machen, dieselben Operationen, ausgehend von demselben Punct, eben so mannigfaltig sich durchschlingend, eben so regelmäßig auf einander folgend sich erneuern müssen. — Dieß bringt die Aehnlichkeit mit Kunstanlagen auf einen sehr hohen Grad.

Damit hängt ein andrer Umstand zusammen, in welchem die thierischen und Pflanzen-Körper mit unsern Kunstwerken übereinstimmen. Diese bestehen nähmlich, als Kunstwerke betrachtet, sämmtlich nie aus Elementen, sondern aus vielen kleinen Maschinen, deren jede für sich ihre eigne Gestalt, ihren Bau und ihre bestimmte Action hat, die aber so an einander gereiht, und so gegen einander gestellt werden, daß entweder die eine die Triebfeder wird, die andre in Bewegung zu setzen, oder die eine die Bewegung der andern einschränkt und ihre Geschwindigkeit oder Richtung bestimmt. In der Uhr ist die Spannfeder eine solche kleine Maschine; jedes Rad ist eine, und alle haben ihre bestimmten Dimensionen, so wie ihre Bewegungsgesetze. Das Kronrad ist eine andre, als das Stirnrad, der Trilling ist von beyden unterschieden. Der größte Theil der Räder pflanzt nur die ihnen von der elastischen Kraft der Feder mitgetheilte Bewegung, mit veränderter Geschwindigkeit, auf einen andern Ort fort. Das Steigerad mit der Un-

ruhe greift ein, um die Bewegung gleichförmiger zu machen. — Diese Mannigfaltigkeit der einzelnen Bestandtheile, ihrer Structur und selbsteignen Bewegung ist eben, was diese lange Zusammenkettung der Ursachen und Wirkungen veranlaßt, welche wir für das Anzeichen eines den Plan entwerfenden Verstandes halten. Je künstlicher die einzelnen in einer Maschine angebrachten Werkzeuge an sich gebaut sind, je verschiedner sie von einander, je eigenthümlicher ihre Bewegungsgesetze, und je abgesonderter ihre Verrichtungen im Einzelnen sind; und je genauer sie demohnerachtet sich zu einem gemeinschaftlichen Endresultat vereinigen, je passender sie in einander eingreifen, um das, was als Wirkung des ganzen Compositums angesehen werden kann, hervorzubringen: desto mehr halten wir solche Zusammensetzung denen ähnlich, die nach Ideen gemacht wurden. Gerade so finden wir die vegetabilischen und noch mehr die animalischen Körper. Unter den Gefäßen, welche, um bey dem vorigen Beyspiele zu bleiben, das Ernährungsgeschäft besorgen, sind, außer den Canälen, welche die Säfte der Speisen aufnehmen und fortführen und durch die Bewegung selbst verändern, noch eine Menge besondrer Werkzeuge, — Maschinen für sich bestehend, abgesondert von den zum bloßen Umlaufe bestimmten Gefäßen, — beschäftigt mit Zubereitung eigner Säfte, die erst, wenn sie in diesem an sich schon künstlichen Laboratorium destillirt sind, dem Hauptstrome der Nahrungssäfte mit-

getheilt werden, um deren Abscheidung von dem zur Erhaltung des organischen Körpers weniger tauglichen Stoffe der Speisen oder ihre Verähnlichung mit der animalischen Natur zu befördern. Dergleichen Maschinen sind die Drüsen, die sich in so vielen unsrer Kanäle von dem Gaumen und dem Schlunde an, wo sie den Speichel absetzen, bis auf das letzte unsrer Eingeweide befinden, in deren jedem sie eine der Function dieses Theils, und dem Grade der Concoction der dort angelangten Speisen angemessene Flüssigkeit zubereiten; dergleichen Maschinen im Großen sind der Magen, die Leber, die Milz, die Lunge, das Herz; lauter für sich bestehende Ganze, jedes maschinenartig, dem Scheine nach künstlich zusammengesetzt, um einer eignen Verrichtung fähig zu seyn, und doch im Ganzen nur subordinirte Werkzeuge, um die zum Bestehen und zum Wachsthume des ganzen Thieres nöthigen Säfte zuzubereiten, und die dazu nöthigen Bewegungen zu unterhalten. Aber nicht nur in den zu einer Verrichtung gehörigen und mit einander verbundnen Gefäßen finden wir solche abgesonderte einzelne Maschinen, die, mit dem ganzen übrigen System nicht gleichartig, doch mit demselben innigst verbunden, doch zu Erfüllung seiner Absicht, oder (um nicht mehr uns anzumaßen, als schon bewiesen ist) zu Hervorbringung seiner letzten Wirkung nothwendig sind; sondern wir finden sogar, welches in keiner Kunstmaschine der Welt der Fall ist, im thierischen Körper drey verschiedne Sy-

steme von Organen, wovon jedes sein eignes Princip, seine eignen Bewegungen, seine abgesonderten Endpuncte hat, und die doch wieder so unter einander verflochten sind, daß keines ohne das andre bestehen kann, daß jedes nicht nur zur Erhaltung des Ganzen, wovon auch die Fortdauer der einzelnen Systeme abhängt, beyträgt, sondern auch das eine System in allen seinen Theilen in das andre eingreift, alle dessen eigenthümlichen Bewegungen befördert, und seine eigenthümlichen Verrichtungen unterstützt. Die Anatomie hat uns in dem einen Menschen gleichsam einen dreyfachen entdecken lassen, den Muskular-Menschen, den Nerven- und den Ader-Menschen. Das Skelett ist das Zimmerwerk des Gebäudes, und hat seinen Hauptstamm, seine vielfach gegliederten Theile, ganz bestimmte Figur und Dimensionen in diesen Theilen, und eine sehr zusammengesetzte aber ganz gleichförmige Ordnung in ihrer Zusammenfügung. Dieses Knochengebäude besteht für sich, bedarf, als ein bloßes Gebäude betrachtet, zu seiner Fortdauer weder Sehnen noch Blutgefäße, wie es dann auch den Untergang aller andern Theile des Körpers überlebt: aber es ist diesen durchaus nothwendig. Es bestimmt die äußere Gestalt des Menschen, und legt, so scheußlich es selbst aussieht, den Grund zu der Symmetrie und Schönheit, von der ich im Anfange redete; es dient zugleich allen innern Gefäßen zum Träger, zum Behältnisse, und zur Beschützung, giebt Raum für dieselben, und paßt zu ihrem

Bau und ihrer Stellung. — In dem, durch diesen Bau an einander gefügter, getrennter und doch zusammen verbundner Knochen, abgemessenen Raume, findet sich nun zuerst das System der Blutgefäße, das, gleich einem Baum gestaltet, seine Wurzeln im Herzen hat und seine Zweige bis in die äußersten Enden der kleinsten Gliedmaßen treibt, alle Werkzeuge des Lebens und der Sinne durchdringt, den Muskeln selbst so wie dem Gehirne den ihm eignen Saft, das Blut, zuführt, und der wesentlichste Theil des Menschen zu seyn scheint, weil es sowohl den ganzen Raum seiner Ausdehnung erfüllt, als mit seinem Leben zugleich das Spiel seiner Bewegungen anfängt und endigt. Neben diesem existirt ohne Verwirrung, ein in eben so viel Aeste ausgebreitetes, eben so bis zu jedem Extrem des Körpers reichendes, und zur Empfindung nicht nur, sondern auch zum Schlagen des Herzens und zum Umlauf des Blutes nothwendiges System von Kanälen, welche wir die Nerven nennen. — Dieses, das im Gehirn seinen Ursprung, seinen Stamm im Rückgrat, und in den sinnlichen Werkzeugen (wozu aber auch die ganze Haut des Menschen mit gehört,) seine letzten Enden hat, ist von ganz anderm Bau, führt andre Flüßigkeiten, ist andern Bewegungsgesetzen unterworfen, als das System der Adern. Es macht ebenfalls eine große besondre, über den ganzen Körper ausgebreitete Maschine aus, die ihr besondres Triebwerk, ihre eignen Räder hat, die nicht für sich, wie das Knochenge-

bäude, fortdauern, aber gewiß für sich da seyn und entstehen konnte, wenn blinde Bewegungskräfte, oder der Zufall es hervorbrachten. Aber im menschlichen und thierischen Körper ist dieses Nervengebäude nicht nur dem Adern-Gebäude im engen Raume zugesellt, sondern mit ihm im Ganzen und in jedem Theile so durchflochten, daß durch die Blutgefäße die Canäle der Nerven genährt, aus dem Blute die Flüssigkeit der Nerven ersetzt, und hinwiederum die Bewegungen der Adern und des Herzens nur durch die Nerven möglich werden. Neben beyden Systemen und mit diesen verbunden herrscht das Muskularsystem, eben so ausgebreitet im Körper, sichtbarer, als die übrigen, unmittelbar nothwendig zu den Actionen des Menschen, die wir freywillig nennen, und die als letzte Resultate des ganzen Systems angesehen werden können, und nicht weniger nothwendig zu den ersten Grundbewegungen des Lebens, dem Schlagen des Herzens und dem Athemholen. Durch die Muskeln wird das Fleisch gebildet, welches die äußere Gestalt des Menschen so wie der Thiere ausfüllt, und, mit der Haut überzogen, den andern Menschen vor Augen tritt. Auch hier sind wieder Sehnen und Muskeln so zusammengefügt, daß sie ein gesetzmäßiges Ganze bilden. Ordnung und Zusammenhang eigner Art, auch eine eigenthümliche Art der Beweglichkeit, die wir Reitzbarkeit nennen, sondert dieses eben so vollständige Gebäude von dem der Nerven und der Blutgefäße ab. Wenn es aus blind wir-

kenden materiellen Kräften entstand, so konnte es, sollte man denken, an einem andern Orte, für sich entstehen, da es ganz verschiedener Urstoff, ganz andre Kräfte seyn mußten, woraus und durch welche es sich bildete. Es findet sich aber mit jenen zwey Gebäuden an denselben Knochen angeheftet, in derselben Bekleidung der Haut eingeschlossen, und ist zugleich mit ihnen in solchen gegenseitigen Einfluß gebracht, daß es nur mit Hülfe jener seine bestimmten Functionen verrichten kann, und wiederum jenen ihre eigenthümlichen Bewegungen und Absonderungen machen hilft. Alles das, was ich hier vom menschlichen Körper ausgeführt habe, findet bey den großen Thieren fast durchgängig, und bey den übrigen in eben dem Maße und Verhältnisse Statt, als sie an Vollkommenheit und gleichsam an Range dem Menschen näher kommen oder weiter nachstehn.

Das ist also eine unverkennbare Aehnlichkeit der thierischen Körper mit Kunstwerken, und eine unläugbare Ungleichheit zwischen ihnen und noch so regelmäßigen Bildungen, die aus dem bloßen Zusammentreffen der Elementarkräfte entstehen: das Gegliederte, das Zusammentreten und die Verbindung schon gebildeter vollständiger Ganzen, für sich regulirter und bestimmter aber ungleichartiger Systeme, die, ohne einander weder zu verdrängen noch zu verletzen, ohne sich weder zu vermischen noch in einander überzugehn, doch in einem kleinen Raume neben einander sind, in einem

durchgängigen Zusammenhange stehen und sich alle in einem Mittelpuncte gemeinschaftlicher Wirkungen vereinigen. Wenn Materie zu Materie kommt, so ist ein wechselseitiger Einfluß allerdings unausbleiblich. Es ist also eine Reihe von Ursachen und Wirkungen auch hier bestimmt; und insofern wir alles ordentlich nennen, was bestimmt ist, ist auch hier Ordnung. Wenn eine Menge Elementar-Körper auf einen Haufen zusammenkommen, drängen sie einander so lange, bis sie endlich auf ihrem gemeinschaftlichen Schwerpuncte ruhen. Dieß giebt ebenfalls eine Regel für ihr Beysammenseyn, und also eine Art der Ordnung. Wenn sie in einander einwirken, oder sich chymisch vermischen, so folgen sie dem Gesetze der Verwandtschaften, nach welchem sich zwey verbundne immer wieder trennen, wenn ein dritter hinzukommt, der mit einem von beyden eine größre Analogie hat, als sie unter sich haben. Wenn also viele ungleichartige Stoffe auf diese Weise in einander eingreifen, so folgen Verbindungen und Trennungen derselben, nach jenem Gesetze, so lange auf einander *), bis sich endlich die allerähnlichsten innigst vereinigt haben. Auch dadurch also bekommt die Zusammensetzung des hieraus erwachsenden Ganzen oder Systems eine Regel, und also das System selbst eine Ordnung. Es ist mit einer

*) In solchen Verbindungen und Trennungen besteht eben die Gährung.

Menge an einem Orte angehäufter Körper, wie mit einer Menge auf einem engen Platze zusammenlebender Menschen. Hier entsteht eine gewisse Unterordnung derselben, eine Regierungsform, gesellschaftliche Einrichtungen und Gesetze, bloß dadurch, daß jeder seinen Trieben folgt, und der Widerspruch zwischen den Trieben mehrerer sie endlich in etwas Gemeinschaftlichem zusammen zu kommen nöthigt. Das ist der Ursprung der Staaten und ihrer Verfassungen. Dort wird eine gewisse Lage der Theile gegen einander, ihre Verbindung, und die Figur des Ganzen auf gleiche Weise bestimmt, indem die Theile entweder den gemeinschaftlichen Gesetzen der Schwere, oder ihren besondern Bewegungstrieben folgen, woraus eine Wirkung und Gegenwirkung und eine fortwährende Translocation der Theile entsteht, die nicht eher aufhört, bis sie eine Stellung gefunden haben, in welcher sie alle den Gesetzen ihrer Natur ungestört folgen können. Dieß ist alsdann der Zustand, in welchem sie beharren.

Nun fragt sich: ist die Ordnung, welche man in dem Baue der Thier- und Pflanzen-Körper findet, nicht mit dieser Ordnung, die sich in allen Zusammensetzungen am Ende nothwendig finden muß, von gleicher Art? oder hat die Ordnung, welche die Kunst und der Verstand hervorbringen, wenigstens nach ihren sichtbaren Zeichen etwas vor jener mechanischen Ordnung voraus, welches, weil wir es auch in der Structur unsers Körpers finden, uns diesen als ein Kunstwerk zu betrachten berechtigt?

Das gemeine Menschengefühl sagt, daß, zwischen einer mechanisch nothwendigen und einer künstlichen vom Verstande hervorgebrachten Ordnung, ein dergleichen Unterschied wirklich angetroffen wird. Erstens: nicht eine jede Reihe von Ursachen und Wirkungen ist eine regelmäßige Reihe. Regelmäßig nenne ich sie erst alsdann, wenn sie mehrmahls wiederhohlt wird, und wenn bey jedesmahliger Wiederhohlung die Folge die nähmliche ist, und immer das Gleiche daraus entsteht.

Man vermischt, wenn man den Kunstwerken die Producte mechanischer Kräfte an die Seite stellt, zwey Stücke: die Reihe von Bewegungen, durch welche das Compositum entsteht; und die Reihe von Bewegungen, die in dem Compositum selbst, wenn es fertig ist, vorgehn.

Wenn chymische Säfte gähren, Salze und Säuren einander wechselsweise angreifen, oder schwere Körper einander drängen: so ist Bewegung, und eine Reihe von Bewegungen in ihnen, so lange noch kein festes bleibendes Ganze oder kein ruhendes System aus ihnen geworden ist. Diese Bewegungen folgen freylich nach irgend einer Regel auf einander: aber sie ist nur Regel für diesen einzigen Fall. Die anfängliche Lage der Bestandtheile bestimmt die erste Einwirkung, diese die zweyte, und so fort, bis endlich der Punct der Ruhe und des Gleichgewichts gekommen ist. Von vorn gehen diese

Gährungen, geht dieses wechselseitige Drängen nie wieder an; und in keinem andern Fall ist die Reihe und Folge der Bewegungen dieselbe, weil die erste Stellung der Dinge, die auf einander wirken, alles übrige determinirt und diese nie wieder so vorkommt.

Ueberdieß das Ende aller dieser auf einander folgenden, und, wenn man will, ordentlich folgenden, Wirkungen ist immer Ruhe; dann erscheint erst das Product; dann ist das Werk der mechanischen Natur geschaffen: aber dann hört auch die Wirksamkeit derselben auf.

Sind auch dergleichen Producte, z. B. Salze, von neuem wirksam; so sind sie es nicht in sich, sondern auf andre Dinge, und bringen mit denselben durch neue Gährungen, aber ganz andrer Art, wieder ähnliche Producte hervor.

Die Maschinen, die wir bauen, und nächst diesen die Körper der Menschen, Thiere und Pflanzen ganz allein, fangen ihre regelmäßigen Bewegungen erst an, wenn sie vollendet sind. Innerhalb ihrer selbst, finden wir solche Reihen auf einander folgender Wirkungen ihrer Theile. Diese sind lang, haben ihren bestimmten Vollendungspunct, fangen von neuem an, und nehmen immer den gleichen Gang. So die Uhr, so die Mühle; so der Magen und die Gedärme. — Und das Ende dieser langdauernden und an einander geknüpften und im-

mer erneuerten Revolutionen innerhalb des Körpers selbst ist bey dem Thier- und Pflanzen-Körper etwas, das zu ihrer Erhaltung oder zur Fortpflanzung ihres Geschlechts nöthig ist. (Wir wollen für jetzt noch auf weiter nichts Achtung geben.)

Zweytens. In allen Naturproducten, die bloß aus den mechanischen Kräften ihrer Bestandtheile entspringen, oder doch so zu entspringen scheinen, selbst den regelmäßigsten, finden wir entweder die Theile ganz einerley gestaltet und gebildet, wie in den Metallen, in den Salzen; oder wir finden die ungleichartigen Theile bloß unter einander gemischt, wie in verschiednen Steinarten, wie in den Vererzungen; oder wir finden die Ganzen, die sich aus gleichartigen Theilen zusammengesetzt haben und vollendet sind, bloß an einander hängend, ohne innere Verbindung, wie z. B. gediegnes Gold in der Stufe. Aber kein Beyspiel kann aufgewiesen werden, von irgend einem solchen Aggregat, (dessen Ursprung nähmlich aus den bloßen Bewegungskräften seines Urstoffs erkennbar ist,) bey welchem vollständig gebildete Ganze, als etwa Erze, mit andern ebenfalls vollendeten Compositis wieder von neuem in eine solche Subordination gesetzt worden wären, daß durch die Zusammenfügung von beyden, entweder eine symmetrische Gestalt oder fortdauernde Kraft zu gewissen innern Kreisbewegungen entspränge

Es ist auch, wenn wir die Vernunft zu Rathe ziehen, höchst unwahrscheinlich, daß

mechanische Elementarkräfte dergestalt erst die einzelnen Räder der Maschine, die sie bilden, zubereiten, und dann sie an einander fügen sollten: und es ist hingegen höchst wahrscheinlich, daß wenn ein Geist, wie der unsrige, etwas macht, er auf diese Weise zu Werke geht.

In Absicht des ersten denke man folgenden Betrachtungen nach.

1. Alle mechanischen in dem Urstoffe liegenden Bewegungskräfte wirken beständig gleichförmig fort, bis sie durch eine ihnen entgegenwirkende ähnliche Kraft geschwächt, ins Gleichgewicht, oder zur Ruhe gebracht werden. Es ist also bey keiner derselben ein Ende ihrer Wirkung, als die Ruhe; und von der gegenseitigen Wirkung vieler solchen Kräfte ist keine andere Vollendung zu erwarten, als das Gleichgewicht. Hier hört ihre Schöpfung auf, und nichts kann das formirte Ganze, als Ganzes, von neuem in Bewegung setzen, um nun auf ähnliche Weise zu neuen Schöpfungen fortzugehn, wie es selbst von seinen Elementen war geschaffen worden. Sind diese auch noch in dem producirten Compositum wirksam, oder eilen sie weiter, um neue Gestalten zu bilden, so geschieht es nur auf Kosten der ersten, indem sie diese wieder stufenweise zerstören. Denn sie müssen alsdann von neuem aus dem Gleichgewichte kommen, in welchem die Bewegung des einen Elementes die Bewegung des

andern aufhob; das Feuer muß wieder als Feuer, das Wasser als Wasser wirken. Aber alsdann hört auch die genaue Vereinigung auf, welche jedes Product zu einem eignen Dinge seiner Art, zu einer wahren neuen Schöpfung, es sey der Gestalt, es sey seinen innern Eigenschaften nach, machte. Es ist also nicht abzusehn, wie die Elemente, welche das erste simpel zusammengesetzte Ganze bildeten, zugleich in der Ruhe, in dem Gleichgewichte bleiben sollten, wodurch dieses Ganze allein seine Fortdauer erhält; und doch diejenige Wirksamkeit fortsetzen sollten, durch welche dieses Ganze fähig würde, andre ganz anders, aus anderm Urstoff gebildete, aufzusuchen, sich zu ihnen zu gesellen, und mit denselben innigst zu vereinigen. — Es können allerdings völlig gebildete Salze, die ihre bestimmte Form haben, deren Schöpfung also als vollendet angesehen werden kann, eben so völlig formirte Steine durchdringen, angreifen, umformen. Aber dieß geschieht nur, indem jeder Bestandtheil etwas von seiner Form und seinem Wesen verliert. Es sind zerstümmelte und halbzerstörte Producte, deren Elemente sich von neuem auf andre Art combinirt und dadurch neue Producte erzeugt haben; — diese sind vielleicht mit den noch unzerstörten ältern Erzeugungen zusammengewachsen. So können ganze Reihen von halben Zerstörungen und hinzugekommenen Bildungen auf einander folgen, wo die ursprünglich ersten Producte gleichsam zur Form oder Matrice dienen, damit die

Operationen zur neuen Hervorbringung geschehen können. Aber daß, nachdem Elementarkräfte ein Ganzes gebildet, d. h. sich in irgend einer Lage ins Gleichgewicht gesetzt, und durch irgend eine Mischung den Gesetzen der Verwandtschaften genug gethan haben, — sie dieses Ganze in seinem vollständigen Seyn, seiner Figur und Structur erhalten, d. h. in diesem Gleichgewichte bleiben, diese Mischung, wobey die Gährung aufhört, beybehalten, — und doch auch zugleich wirksam und in voller Bewegung seyn könnten, um wieder zu diesem Ganzen andre Composita hinzuzufügen, — davon kann sich unser Verstand wenigstens keinen Begriff machen.

Wenn die Bestandtheille selbst das Compositum bilden, so können sie, wenn es zu Stande gebracht ist, nichts weiter thun, als ruhen, oder es zerstören. — Bildet es aber eine fremde Kraft, so kann diese, wenn sie damit zu Ende ist, ein Ganzes zu bilden, oder ihm eine bestimmte Form zu geben, sehr wohl fortgehen, dieselbe Operation bey anderm Stoffe zu wiederhohlen, und auf diese Art mehrere Dinge bilden, von denen nicht die Schöpfung des einen die wenigstens angefangne und partielle Zerstörung des andern nothwendig voraussetzt.

2. Wenn körperliche Elemente, durch Zufall zusammengebracht, in einander wirken, so sind die Bewegungen, welche dadurch in ih-

nen entstehn, allerdings bestimmt durch die Natur der verschiednen Elemente, und durch die erste Lage, in der sie sich zufällig befanden. Und da aus den Bewegungen des ersten Moments die Bewegungen des zweyten folgen, so entsteht auch eine bestimmte Reihe succedirender verschiedner Stellungen der Elemente, unter welchen endlich diejenige Lage, in welcher sie bey einander bleiben und ein fortdauerndes Ganze bilden, die letzte ist. Jene Bewegungen haben ihre Regeln, d. h. ihre fixe Bestimmung; diese Lage hat also auch ihre Ordnung. Aber es ist entweder eine einfache Ordnung; oder es ist eine so sehr zusammengesetzte, dergleichen wir eben Unordnung nennen.

Die Kraft jedes Elements hat zwar auch ihre Tendenz: aber diese Tendenz ist einfach. Mehrere Elemente derselben Art streben darnach, gewisse Bildungen hervorzubringen: aber diese Bildungen sind immer dieselben.

Sind die Elemente von verschiedner Art und ihre Kräfte entgegenstehend, so verändern sie ihre Tendenzen wechselseitig alle Augenblicke. Diese beständigen Unterbrechungen in der Direction der Bewegungen geben auch ein eben so vermischtes Ganze.

Das gleichartige Fortwirken der mechanischen Kräfte, es sey, daß eine derselben ungestört wirke, entweder allein, oder als herrschend über die übrigen, oder daß gegenseitige

Verhinderungen und Störungen eben zu diesen Wirkungen gehören, bringt auch eine solche Gleichartigkeit in ihren Producten hervor, daß sie entweder ganz aus einem Stoffe zu bestehen scheinen, oder daß sie durchaus vermischte Stoffe darstellen.

Eine große Verschiedenheit der Bewegungen in den Urstoffen, welche doch eben diese Bewegungen im Ganzen nicht unterbreche, ist uns undenkbar. Die, welche auf harmonische Art wirken, bringen die gleichen Effecte hervor; und die Vielheit der wirkenden Elemente vermehrt nur die Größe des Products, ohne es mannigfaltig zu machen: die aber, welche auf verschiedene Art wirken, zerstören und unterbrechen wechselseitig die Effecte von einander. Nie würden körperliche Elemente von einer so determinirten Bewegungskraft, daß sie die Gestalt eines Organs, dergleichen das Herz ist, bildeten, neben denen von einer so unähnlichen Beschaffenheit und Tendenz, als nöthig wäre, wenn sie sich von selbst in die Form der Lunge, des Magens oder der Nerven fügen sollten, haben ununterbrochen ruhig fortwirken können, ohne daß ein Theil die Operationen des andern verhindert, oder die angefangenen Producte verstümmelt hätte. Noch unbegreiflicher wäre der Zusammenhang, den sie zwischen ihren Producten gestiftet hätten, obgleich zwischen ihnen selbst, (den hervorbringenden Kräften,) Widerspruch gewesen wäre. Doch davon in der Folge.

Wir kennen nur zweyerley Bewegungskräfte in der Materie: die Schwere, und die Kräfte, welche die chymischen Verwandtschaften zeigen. Durch die Wirkung der erstern, werden die Elementartheile, ohne sich zu verändern, nur zusammengefügt, und ihre Mannigfaltigkeit bleibt also auch in dem producirten Ganzen sichtbar. Durch die Wirkung der zweyten, werden nur die ähnlichen Elemente vereinigt, die unähnlichen von einander abgesondert; dadurch werden also am Ende ganz gleichartige Ganze gebildet. Aber kein mechanisches Principium wissen wir, wodurch die Materie zugleich verschiedentlich modellirt und die so gebildeten Theile, unverstümmelt, mit einander vereiniget würden.

So sehen wir auch in der That die Producte der Natur, (Thier- und Pflanzenwelt ausgenommen,) getheilt. Einige sind durchaus gleichförmig, andre sind durchaus und unordentlich gemischt. Die erstern haben am meisten das Ansehn von neuen Schöpfungen, weil man die Elemente, woraus sie zusammengesetzt sind, nicht gewahr wird. Die andern sehen mehr bloßen Aggregaten von Materie ähnlich. Zu jener Gattung gehören die Metalle und die Salze, zu der andern die Steine.

Ein gegliedertes Ganze, eine aus kleinern Maschinen zusammengesetzte größre Maschine ist, nach der Analogie der Erfahrung und nach der Vernunft, von den Bewegungskräften

todter Materie nicht zu erwarten. Sie wirken freylich nach Regeln, aber eben diesen Regeln scheint ein solcher Erfolg zu widersprechen.

Aber ist er den Wirkungen eines Geistes ähnlich? Läßt sich, nach den Regeln, welche die Wirksamkeit einer denkenden und freyen Ursache bestimmen, eher eine solche Unterordnung mehrerer Zusammensetzungen unter ein gemeinschaftliches System, welches sie alle als Theile in sich enthält, erwarten?

Ganz gewiß, wenn wir nach den Gesetzen urtheilen, welche der menschliche Verstand in der Hervorbringung seiner Werke beobachtet: höchst wahrscheinlich, wenn wir die Natur des Denkens und einer absichtsvollen Unternehmung an sich zum Maßstabe nehmen.

Es ist uns natürlich, Entwürfe auf Entwürfe zu bauen, und eine vollendete Combination von Ideen zum Elemente einer neuen Combination zu machen. Es ist also auch natürlich, daß unsre ersten Kunstwerke nur Räder und Werkzeuge zu mehr zusammengesetzten Maschinen werden.

Alle unsre künstlichsten und weitläuftigsten Baue haben den Charakter, daß sie aus kleinern und weniger künstlichen Gebäuden, die vorher schon fertig waren, zusammengesetzt sind. Alle Fortschritte unsrer mechanischen Erfindungen geschehen, indem wir die von un-

sern Vorgängern oder uns selbst ehedem erfundnen, d. h. zusammengesetzten Werkzeuge zu Gliedern neuer Compositorum, zu Triebfedern und Rädern in neuen Maschinen machen. In allem, was wir machen oder thun, selbst in unsern Reden, unsern Schlüssen, in unserm Denken selbst ist das Gegliederte sichtbar. Nirgends ist ein vollkommnes Continuum, allenthalben sind Abtheilungen, kleinere Ganze, die in größern stecken, deutlich von einander abgesondert, und doch genau vereinigt sind. So besteht jede Rede aus Perioden, jede Periode aus Sätzen, und endlich selbst jedes Wort aus Sylben. Man betrachte die Werke der Baukunst und der Mechanik: allenthalben wird man diese vielfache Composition erkennen, die erst aus den rohen Materialien die einzelnen Theile ausarbeitet, und die ausgearbeiteten Theile dann wieder nach gewissen Proportionen zusammenhängt.

„Aber ist dieß nicht vielleicht mehr die Folge der Schwäche, als der Kraft unsers Geistes? Kommt es nicht vielleicht mehr von der Einschränkung, welcher wir bey unserm Denken und Handeln unterworfen sind, als von der Natur des Denkens und freyer Handlungen selbst her?"

„Wir setzen unsre Werke aus Gliedern allerdings deßwegen zusammen, weil wir unsre Ideen so abtheilen müssen: aber wir theilen diese letztern nur deßwegen, weil wir nicht

Kraft genung haben, ununterbrochen fortzudenken, und eine große Anzahl von Gegenständen in einem Zusammenhange uns vorzustellen, ohne unsre Aufmerksamkeit zuweilen ausruhen zu lassen. Wir müssen freylich, wenn wir einen großen Vorrath von Materialien combiniren wollen, erst eine eingeschränktere Anzahl derselben zusammensetzen, und mit diesen Compositis als mit Einheiten verfahren, um daraus Ordnungen eines höhern Rangs zusammenzusetzen. So müssen wir es machen, wenn wir Dinge begreifen, so, wenn wir mit ihnen operiren und sie anwenden wollen. Die Glieder in unsern Reden und in unsern Gebäuden zeigen die Ruhepuncte unsers Denkens: aber daß wir solche Ruhepuncte nöthig haben, ist ein Zeichen unsrer Schwäche. Und könnten also ähnliche Einrichtungen in den Werken der Natur geradezu für einen Beweis des Verstandes in dem Urheber angesehn werden?"

Ich antworte: es ist bey weitem nicht ausgemacht, was, bey den Regeln unsers Denkens, die wir aus der Erfahrung kennen, und auf welche die Eigenthümlichkeiten unsrer Werke gegründet sind, von dem Wesen der vorstellenden Kraft, und was von den Schranken derselben herkommt. Vieles kann mit Schwächen zusammenhängen, was demunerachtet nicht aus diesen Schwächen folgt. Da wir diese ganze Classe von Objecten, was Denken, Wollen und frey Handeln heißt, nur aus uns selbst kennen, so thun wir unrecht, wenn wir

das, was allen Menschen darin gemein ist, und was durch die verschiedenen Grade der Fähigkeit, die wir unter ihnen finden, gar nicht verändert wird, nicht für Folgen der Natur der denkenden Kraft selbst ansehn. Und dieß ist der Fall in Absicht des aus Gliedern Zusammengesetzten unsrer Ideen und unsrer Kunstwerke. Der verständigste Mann unterscheidet sich nicht, durch eine absolute Continuität der Sachen, die er sagt, oder hervorbringt, sondern nur, daß er die einzelnen Theile richtiger und schärfer von einander absondert, jeden besser ausarbeitet und sie alle inniger verbindet. Dieses Absondern, Theilen und wieder Zusammenfügen scheint sogar die Operation des Denkens selbst auszumachen. — Die Ursache sey nun, welche sie wolle, genug: nichts kann einem durch Ideen und nach Ideen hervorgebrachten Werke, nach den Begriffen, die wir uns, zufolge unsrer eignen Erfahrungen, davon machen, ähnlicher seyn, als diese ausgearbeitete Vollständigkeit einzelner Theile und Glieder, die zusammengefügt worden, um größere Ganze auszumachen.

Aber wenn es auch noch zweifelhaft ist, ob es in der Natur des Denkens überhaupt oder nur in den Mängeln unsrer Denkkraft liegt, daß wir größere Systeme nur aus kleinern erbauen: so ist es gewiß, daß es in der Natur einer Absicht und eines nach Absichten handelnden Wesens liegt, auf diejenige Weise zu verfahren, die wir bey den thierischen und Pflan-

zen=Körpern beobachtet finden, und in welcher die größte Aehnlichkeit derselben mit unsern Kunstwerken besteht.

Alle Directionen der Bewegung in der Materie sind einfach. Die Tendenzen eines Willens sind vielfach. Jene haben kein bestimmtes Ziel, bey welchem die Bewegung ruhte, und von welchem sie, weil sie nun gleichsam befriedigt wäre, in einer neuen Richtung einen zweyten Lauf anfinge. Diese haben ihr bestimmtes Ziel: sie suchen etwas zu erreichen, was in der Zeit und im Raume irgendwo vorhanden seyn kann: und wenn dieser Punct erreicht ist, so hören die Bestrebungen und die Activität auf, welche aus der bisherigen Neigung entsprangen. — Aber die Thätigkeit des Willens ist deßhalb selbst nicht zu Ende. Er sucht sich nun ein anderes Ziel, und fängt an auf einer neuen Laufbahn fortzugehn, neue Mittel zu Befriedigung einer andern Neigung zu suchen. Auch diese kann erreicht werden, ohne daß deßwegen der erste Endzweck verloren ginge. Es ist nichts natürlicher, als diese beyden zu combiniren, wenn sie in Vereinigung treten können, um sich Hülfsmittel für eine neue Bestrebung zu suchen.

In der Natur eines freyen Willens oder einer Kraft, die wirkt, weil sie begehrt, und begehrt, was sie sich vorher gedacht hat, liegt es also, nicht nur ganze Reihen von Actionen nach einem gemeinschaftlichen Ziel und also auch

nach einer gemeinschaftlichen Regel zu richten, wodurch dieselben zusammengenommen nur für eine Action gelten und ihr Werk nur für ein Werk gilt; — und dann, wenn die gewünschte Sache erlangt ist, diese Reihe von Actionen zu schließen, und eine andre anzufangen, eben so eine dritte und so weiter, bis sie alle zusammen ein Ganzes, nähmlich einen Plan zur Erreichung eines neuen Endzwecks ausmachen; sondern auch solche Zwecke selbst einander unterzuordnen, und so wie sie das Mittel zu Befriedigung ihrer ersten Begierde suchte, das begehrte Gut selbst wieder als Mittel zur Erfüllung eines zweyten Wunsches zu gebrauchen.

Mit einem Worte: Mittel dem Zwecke, und einen Zweck dem andern unterzuordnen, ist einem nach Absicht handelnden freyen Wesen so eigen, daß, wenn jene Unterscheidung und Zergliederung seiner Plane verlohren geht, auch selbst der Gedanke von einem solchen Wesen wegfällt.

Es läßt sich also vermuthen, daß, wenn ein Werk durch die Kräfte eines solchen Wesens entsteht, man eine solche Unterordnung mehrerer Zwecke unter einander durch die Unterordnung der Theile dieses Werks wahrnehmen werde. Jeder einzelne Vorsatz verursachte eine bestimmte abgesonderte Arbeit, und diese Arbeit gab ein besonders Product, analogisch den Ideen, nach welchen sich das handelnde Wesen seinen Endzweck vorstellte. Die Verbin-

dung dieser Endzwecke zu Ausführung eines neuen Vorsatzes gab die Ursache ab zu der Vereinigung dieser ausgearbeiteten einzelnen Theile. — Es ist umgekehrt natürlich, daß, wenn wir ein solches Werk sehen, in welchem wir abgesonderte künstliche Maschinen finden, die ihre eignen Verrichtungen haben, und die in andre solche Maschinen, die wieder andre Geschäfte haben, eingreifen, und mit ihnen eine noch wichtigere neue Bewegung ausführen, wir darin, wie in einem Spiegel, die Verfahrungsart und die Operationen eines nach Absichten handelnden Urhebers zu entdecken glauben.

Alles, was dabey unsrer Schwäche eigen seyn könnte, wäre, daß wir diese Endzwecke nicht auf einmahl, sondern nach und nach haben. Wir begehren erstlich A und weiter nichts. Wenn wir das erlangt haben, dann werden wir erst B gewahr, dann entsteht erst die Begierde darnach; so wie auf einer Reise wir erst auf einem gewissen Ort angelangt seyn müssen, ehe wir die folgende Station sehen können. Wir Menschen machen also eine Hebestange. Dabey bleiben wir vor der Hand stehen; dann eine Wage, ferner ein Rad, endlich mehrere. Dann setzen wir zwey dergleichen zusammen. So gehen wir Schritt vor Schritt weiter, und erst mit der Zeit gelangen wir dazu, weitläuftige und künstliche Maschinen zu erbauen.

Bey einem vollkommneren Wesen kann dieß anders seyn. Es kann, indem es den

ersten Endzweck erreicht, zugleich alle übrigen bis auf den letzten im Augenblicke haben. Es kann vielleicht an der Erreichung derselben auf einmahl und von Anfang an arbeiten. Es kann sein großes Werk, obgleich zertheilt und gegliedert, doch auf einmahl erbauen. Aber die Unterordnung der Zwecke, und die Zusammenordnung und Verkettung der Mittel, die zu einem Zwecke gehören, bleiben deßwegen immer dieselben; deßwegen bleibt doch die Absonderung der Glieder, von denen jedes, so zu sagen, die Summe aller Mittel zu einem besondern subordinirten Zwecke vorstellt, so wie die Zusammenfügung der Glieder die Verbindung dieser Zwecke zur Erreichung eines höheren darstellt.

Nichts von allem diesen läßt sich erwarten bey unaufhörlich und gleichförmig fortwirkenden Bewegungskräften. Hier hängt immer ein Schritt mit dem vorhergehenden so genau zusammen, wie mit dem folgenden; das Ganze ist vereinigt, aber eine besondere, genauere, innigere Vereinigung zwischen gewissen Theilen, dann ein Interstitium und ein Abstand dieser Combinationen von den folgenden, — eine neue engere Verbindung, und dann endlich ein Zusammenhang dieser an sich getrennten Ganzen kann nicht Statt finden. Wie hier die Bewegung continuirlich ist, muß es auch das Product seyn.

Dasjenige also, was ich bisher gesagt habe, bezieht sich auf diejenige Aehnlichkeit der

Thier- und Pflanzen-Körper mit Kunstproducten, wobey auf den Umstand, ob eine Absicht, das heißt, etwas Nützliches und Gutes dadurch erreicht werde, noch nicht gesehen wird, sondern bloß auf die Zeichen der Kunst selbst, auf die der Kunst eigne Art der Ordnung, die von der Ordnung der körperlichen mechanischen Natur so merklich verschieden ist.

Aber nun kommt der besondere und gewiß allen denkenden Menschen sehr auffallende Umstand hinzu, daß diese außerordentliche Kunstähnlichkeit eines Naturproductes, diese so genaue, so zusammengesetzte und so unwandelbare Ordnung, — die immer von vorn anfangende, gleichmäßige Reihe von Bewegungen, zu Hervorbringung desselben Effects, — sich gerade, und nur allein, oder doch am allervollkommensten bey denjenigen Geschöpfen findet, die eine Empfindung, die ein Bewußtseyn ihrer selbst haben, die glückselig oder elend seyn, Vergnügen oder Schmerz empfinden können; und daß jenes Maschinenwerk insgesammt, wenn es in dem Stande ist, in welchem es seyn soll, sich mit dem Effekt endigt, die Empfindung und das Leben zu erhalten, und dem Lebenden Vergnügen zu erwecken.

Wenn uns nicht die Gewohnheit diese Sachen zu sehen gegen das Wunderbare gleichgültig machte: so müßte es den, der alles aus mechanischen Gesetzen der Bewegung herleitet, äußerst befremden, daß nicht solche künstlichen

Gebäude von der Materie hervorgebracht sind, ohne Leben, ohne Empfindung. Da sie gar nicht die Absicht hat, Empfindung zu wecken, und sie das Lebendige so wenig angeht, wie das Todte, da sie, nur vermöge ihrer eignen Gesetze, so kunstreich verfährt, und sich in eine so bewundernswürdige Anordnung und Symmetrie versetzt; so hätte sie ja eben so zusammengesetzte Maschinen, die aber nichts als Bewegung in sich enthielten, hervorbringen, eben so symmetrische, aber todte Gestalten bilden können. — Aber nein; es gefällt ihr, ihre Kraft nur da anzuwenden, wo sie nebenbey einen Effect, der doch an sich von kunstreicher Maschinerie ganz verschieden ist, und ohne welchen es sehr künstliche Gebäude und Maschinen geben kann, das Leben, das Denken, das Reden hervorbringt.

Wir wollen es umkehren; wir wollen annehmen, ein Geist, der, wie wir, Absichten nur haben kann, wo er etwas an sich selbst Gutes sieht, habe diese Natur gebaut: wo werden wir in den Werken desselben diese künstliche Zusammenordnung, diese Succession von sich einander regelmäßig ablösenden Wirkungen erwarten können? oder vielmehr, wo werden die Endpuncte solcher Successionen bey seinen Werken liegen? zu welchem Ziele werden sich die Bewegungen seiner Maschinen vereinigen? Gewiß dahin, wo allein ein Endzweck, eine Absicht Statt finden kann, wo es ein Besseres und ein Schlechteres giebt, wo etwas als

wünschenswürdig zu denken ist: in der Hervorbringung, Erhaltung und Unterstützung des Lebens, Bewußtseyns und Denkens, und in der Erhaltung eines solchen Zustandes des Lebendigen, in welchem es seines Daseyns froh wird, selbst wieder thätig seyn kann, und Vergnügen daraus genießt. Und gerade dieß sehen wir in der Welt: Kunst, und Plan und künstliche Mittel, und sorgfältig ausgebaute Maschinen, wo alles dieses darauf abzielt und den Effect hat, das Lebendige hervorzubringen, zu erhalten, zu beglücken.

Was aber noch mehr die Bewunderung oder die Ueberzeugung erhöht, so finden wir an diesen Körpern künstlich gebaute Werkzeuge, nicht bloß zu dem Effect, dieselben zu erhalten, zu nähren und fortzupflanzen, sondern auch solche, welche bloß die Empfindung, die Vorstellung, das Denken also unmittelbar zum Endzweck oder zum Effect haben; Gegenstände also, welche mit der Materie und den Bewegungskräften gar nicht zusammenhängen, welche aber doch nach den Vorstellungen eines Geistes gut heißen, und eine Absicht für ein vernünftiges Wesen abgeben können. Dieß gilt offenbar großen Theils von allen Werkzeugen der Sinne.

Es kann vielleicht einem Menschen, der sich einmahl in das System der mechanischen Nothwendigkeit hineingedacht hat, begreiflich scheinen, daß Elemente, die sich zusammen ordnen, einen solchen Körper, wie der menschliche ist,

zu bauen, auch die Werkzeuge bilden, durch welche die Structur desselben erhalten und fortdauernd gemacht wird. Die zusammensetzende schaffende Kraft mag vielleicht den Regeln unterworfen seyn, daß sie zugleich das Princip der Erhaltung in das neue Geschöpf bringen muß, obgleich auch dieß unbegreiflich ist. Aber wie hängt mit den Gesetzen, durch welche die Materie eine gewisse sich bewegende Maschine erbaut, zugleich die Bildung solcher Instrumente zusammen, die zum bloßen Bestehen und Bewegen dieser Maschine als Maschine gar nichts beytragen, in ihr gar kein nothwendiger Bestandtheil zu ihrer Erhaltung und Fortdauer sind, sondern, nur in der Voraussetzung, daß diese Maschine empfände, und Erkenntniß hätte, dieser Empfindungsfähigkeit Gegenstände und Vorstellungen verschaffte. — Das Auge ist ein eignes, vom ganzen übrigen Körper verschiednes Instrument, ohne welches sehr wohl das Schlagen des Herzens und der Umlauf des Blutes bestehen könnte. Aber ein geistiges Wesen, das denken will, kann nicht ohne dasselbe zu Erkenntnissen gelangen. — Das Ohr trägt unmittelbar zur Nahrung und zum Wachsthume nichts bey. Aber es bringt Begriffe hervor. So ist es mit allen andern Sinnen. Hier kommt alles zusammen, was die Hervorbringung derselben durch mechanische Kraft unwahrscheinlich und die Aehnlichkeit mit der Schöpfung eines Geistes vollkommen macht. Erstlich ganz abgesonderte eigen gebildete und wieder sehr künstlich und selbst sehr zusammen-

gesetzt gebildete Theile, die regelmäßig und gleichförmig wiederhohlte Reihen von Bewegungen zu machen im Stande sind; dann Unabhängigkeit dieser Theile von dem Bestehen, der Regung, Thätigkeit und Bewegung der übrigen Glieder: denn auch der blinde und taube Mensch kann doch leben, wenn auch Leben der mechanische Effect eines solchen Baues wäre; endlich als unmittelbarer Effect derselben die Hervorbringung von Anlässen, Vorstellungen zu haben. Erkennen, und nach Erkenntniß handeln, und durch Vorstellungen Vergnügen empfinden, ist das einzig erdenkliche Gut, das Einzige, was nur Absicht seyn kann. — Also eine Reihe subordinirter Wirkungen und eben so subordinirter Maschinen, nicht nothwendiger Folgen und Begleiter des Daseyns, der Zusammensetzung und der Fortdauer des Ganzen, — unmittelbare Ursache von dem, was eine Absicht eines verständigen Wesens seyn kann, was sich das Geschöpf selbst, hätte es vorher denken können, gewünscht haben würde: wohin kann dieß alles deuten, auf welche Analogie kann es führen, mit welcher Art von Erzeugungen können wir dieß vergleichen, als mit denen, die wir selbst machen? Denn alle unsre Maschinen, unsre Gebäude und andre Zusammensetzungen haben auch immer zum letzten Effect, den wir suchen, und in den sie selbst, wenn sie tauglich sind, endigen, — Empfindungen und Gedanken zu unterhalten und Vergnügungen zu gewähren.

Und hier wird der Ort seyn, eine Frage zu untersuchen, die schon mehrmahls in dem Streite über diese Materie aufgeworfen und verschieden beantwortet worden ist. Welches ist die vernünftige Art, Absichten in der Welt aufzusuchen, und aus anscheinenden Absichten auf einen vernünftigen Urheber zu schließen? Ist der Schluß aus den Absichten überhaupt gültig? Sind Absichten mit Zuverlässigkeit zu erkennen? Und findet nicht bey Aufsuchung derselben eben so viel Blendwerk der Einbildungskraft Statt, als sich Kleinheit des Geistes und menschlicher Eigennutz darin zeigt?

Achter Abschnitt.

Von dem Gebrauche der Final-Ursachen bey dieser Materie.

Der erste Unterschied, auf welchen man hier Rücksicht nehmen muß, ist zwischen dem wirklich Absichtlichen, welches schon voraussetzt, daß ein Wesen, mit Verstand und Freyheit begabt, die Sache angeordnet habe, und dem absichtlich Scheinenden, in welchem nur eben die Ordnung, der Zusammenhang und die Gleichförmigkeit zwischen Ursache und Wirkung ist, die zwischen Mittel und Absichten zu seyn pflegt.

Eine Absicht im eigentlichen Verstande ist nur da, wo ein denkendes und nach Ideen handelndes Wesen etwas Gutes vorausgesehen hat, dieses Gute begehret, und um desselben willen etwas **thut** oder **macht**, Handlungen vornimmt, oder Dinge veranstaltet.

Ein Natur-Zweck, der Schein einer Absicht, das ἕνεκα τȣ des Aristoteles kann wahrgenommen werden, wenn man auch von der Geistigkeit der Urkraft, welche wirkt, nicht überzeugt ist; er würde vorhanden seyn und zugegeben werden müssen, wenn man auch

wirklich überzeugt wäre, daß die wirkenden Kräfte alle ohne Leben, Bewußtseyn und Gedanken wären.

Diese Naturzwecke (so will ich sie heißen) sind nähmlich allenthalben, wo eine und dieselbe Wirkung immer auf einerley Art, durch eine Reihe auf einander in derselben Ordnung folgender Actionen, es sey in einer, es sey in mehrern Substanzen, hervorgebracht wird.

Von dieser Art des absichtlich Scheinenden habe ich gesagt, daß es sich nirgends so mannigfaltig, so evident und in dem Grade zeigt, als in der thierischen und Pflanzen-Welt, weil es in der ganzen Natur keine uns bekannten Composita giebt, in welchen mehrerley einzelne an Gestalt und Structur verschiedne Theile auf eine so vielfache Weise mit und neben einander wirkten, zugleich die Ordnung, in welcher diese Wirkungen auf einander folgten, so unausgesetzt, bey jeder Wiederhohlung dieselbe bliebe, — und diese Wiederhohlungen der nähmlichen Operationen so unausgesetzt fortgingen. So finden wir es in Absicht der Veränderungen des ganzen Menschen von der Geburt bis zum Tode, wenn wir einen Menschen mit dem andern vergleichen; so finden wir es bey den Operationen der Verdauung in demselben Menschen, wenn wir den Uebergang der gestern genossenen Speisen ins Blut, mit der Verwandlung der heute genoßnen vergleichen; so bey der Fortpflanzung der Eindrücke auf die äußern

Nerven zum Gehirn; bey dem Umlaufe des Blutes u. s. w.

Diese Vielheit der wirkenden Theile, diese Standhaftigkeit in der Ordnung ihrer Bewegungen, diese gleichförmige Wiederkunft, Anfang und Ende der nähmlichen Operationen, beweisen noch nicht unmittelbar, daß hier wahre Absicht sey, d. h. daß ein verständiger Urheber sich diese letzten Wirkungen, worin so viele Reihen von agirenden Ursachen zusammenstimmen und sich endigen, als etwas Gutes vorgestellt, es begehrt, und sonach veranstaltet habe. Aber es entsteht bey uns eine Vermuthung dafür, weil wir nähmlich, wenn wir die Operationen und Gesetze der Geister aus unsern Handlungen studiren, gerade bey diesen, diese Zusammenkettung vieler auf einander folgenden Operationen zur Erhaltung eines gewissen entferntern End-Resultates, und besonders diese häufige und immer gleichförmige Wiederkunft derselben Operationen finden, welche aus der Fortdauer derselben Bedürfnisse und Wünsche in uns und also aus der Nothwendigkeit, für deren Befriedigung mehrmahls zu sorgen, entsteht, — und weil wir bey allen übrigen Naturwerken, nur immer einzelne, zerstreute, unterbrochne, nie auf die genau gleiche Art wiederkommende Actionen finden.

Um aber diese Vermuthung bis zu einer Wahrscheinlichkeit zu erhöhen, muß, wenn wir bloß das stumme Werk vor uns liegen haben,

und sein Urheber nicht selbst mit uns redet, noch dieß hinzukommen, daß diese Centra der zusammenlaufenden Wirkungen, diese letzten Glieder der langen Ketten von Ursachen dasjenige in sich enthalten, oder das hervorbringen, was wir Gut nennen, was ein Gegenstand unsers Willens, die Quelle von Bewegungs-Gründen seyn kann.

Und was ist dieses?

Hier dünkt mich nun, ruft die Stimme aller Menschen, daß im Todten, im Unbelebten, im nicht Empfindenden, an sich nichts Gutes liegen kann, daß, wenn die ganze Welt so wäre, kein Zustand derselben vor jedem andern irgend einen Vorzug hätte, daß, wenn in der Welt Theile sind, die Bewußtseyn haben, andre, die es nicht haben, das Gute, welches eine Absicht werden und zu einem Bewegungsgrunde dienen kann, nur in jenen seinen Sitz habe, und diesen bloß insofern zukomme, als der Zustand der erstern durch sie affizirt wird.

Diesen Punct hat schon Reimarus in seinem, nach so vielen neuern Untersuchungen immer noch vortrefflichen, Buche von der natürlichen Religion sehr genugthuend ausgeführt. Er liegt aber in den Gedanken aller Menschen zum Grunde.

Man stelle sich die Erdkugel entblößt von allen ihren Bewohnern, durchaus öde und einsam vor. Keine Stimme, auch kein Laut eines

Insekts bewege ihren Luftkreis, und nun setze man den Fall, daß sie durch Vulkane und Erdbeben verwüstet, durch einen Kometen zertrümmert oder verbrannt, ja, in ihre Atomen aufgelöset, durch das Universum verwehet werde. Kann man alsdann sagen, daß ihr jetziger Bau besser gewesen sey, als ihre Ruinen seyn werden? Was ist den Stäubchen, woraus sie besteht, daran gelegen, ob sie in kugelförmiger Gestalt zusammenhängen, und in ordentlichen Kreisen sich umwälzen und um einen fremden Punct getragen werden, oder ob sie abgesondert und zerstreut herumschwärmen?

Der Begriff des Guten setzt einen Vorzug voraus, der Vorzug ein Wahrnehmen zweyer Zustände und eine Vergleichung derselben mit einander; dieses Wahrnehmen ein Wesen, das wenigstens Bewußtseyn und Leben hat.

Je vollkommner das Bewußtseyn ist, desto vollkommner ist die Unterscheidung des einen Zustandes von dem andern, desto deutlicher ist der Begriff des Guten.

Das vollkommenste Bewußtseyn liegt im Denken. Aus dem dunkeln Gefühle, wenn es sich erhebt, wird der Gedanke. Wie das verworrene Bild in einem unrecht ausgezognen Tubus sich aus einander rückt und zugleich determinirt, wenn derselbe dem Auge gemäß verlängert oder verkürzt worden; so entwickelt sich die Empfindung im Verstande. — Um deß-

willen sind also die denkenden Wesen, als die am vollkommensten Empfindenden, diejenigen, bey welchen wir Gutes und Böses am gewissesten antreffen, und die Beziehung, auf welche am deutlichsten den Begriff des Absichtlichen giebt.

Es kann also in der Einrichtung der todten Natur und ihrer einzelnen Theile etwas, das Bewunderung, Lob, oder irgend einen Ausdruck des darin erkannten Guten verdiente, nur insofern gefunden werden, als sie zu demjenigen Zustande der lebendigen Wesen, in welchem eigentlich das Gute seinen Sitz hat, beytragen.

Man täuscht sich oft selbst, indem man dem Ursprunge seiner Empfindungen nicht genau nachspürt.

Man findet körperliche Gegenstände, die ein Gefühl des Erhabnen bey uns erregen. Dieß thut ein großes Gebäude, ein weitläuftiges Gebirge, selbst ein hoher Fels. Nichts aber ist fähiger diesen Eindruck zu machen, als der Anblick der ganzen Natur, auch, wenn wir sie uns noch als leblos vorstellen.

Weil nun in dem Gefühle des Erhabnen ein Vorzug, und zwar, wie es scheint, der größte Vorzug, nähmlich der vor dem Niedrigen, liegt, welche beyde Extreme viel weiter aus einander sind, als Gutes und Böses: oder

vielmehr, weil das ursprüngliche Gefühl des Erhabnen zusammengesetzt ist aus Zuneigung und Bewunderung, oder aus der Idee des Guten und des Großen, so sind wir geneigt, die Ausdrücke der Bewunderung, welche zugleich Ausdrücke des Lobes, des Beyfalls, und also einer gewissen Zuneigung enthalten, auch auf solche Gegenstände anzuwenden, wo wir Größe allein finden.

Dieß ist die Ursache, warum auch diejenigen, welche an einen vernünftigen Urheber der Weltordnung nicht denken, oder auch denselben geradezu läugnen, welche eine reelle Beziehung dieser Ordnung auf Leben, Wohlseyn und Vollkommenheit solcher Wesen, dergleichen wir und die Thiere sind, nicht zugeben, doch von der Natur in eben so prächtigen, bewundernden und verehrenden Ausdrücken reden, als nur der entschiedenste Theist thun kann. — Theils sehen sie durch eine Art von Blendwerk, zu welchem unser Geist seinen Denkgesetzen nach unmerklich verleitet wird, dieses Ganze wirklich in solchen Augenblicken als belebt an, und versetzen sich mit ihren Empfindungen in die Stelle der Natur; in welchem Falle sie ein Gefühl, es sey der bloßen Größe und Stärke, es sey einer hohen und allgemeinen Ordnung ahnden, welches sie nothwendig für einen höchst wünschenswürdigen Zustand halten müssen; oder sie folgen nur der Gewohnheit, welche große Gegenstände, wenn sie zugleich nützlich sind, uns sehr vorziehen, d. h. bewundern

lehrt, und empfinden gleiche Regungen bey dem grössten aller Objecte, dessen Nützlichkeit ihnen doch zugleich dunkel vor Augen schwebt, ob sie gleich dessen Absichtlichkeit läugnen.

Wenn sie sich aber von diesem Blendwerke der Imagination, oder dem unwillkührlichen Hange der Gewohnheit losmachen, so müssen sie erkennen, daß die Menge eigentlich nichts erhaben noch groß in dem Sinne mache, in welchem Erhabenheit und Größe ein Gegenstand der Werthschätzung seyn soll, daß also die unendliche Menge von Dingen und Atomen, aus welchen die Natur besteht, dadurch, daß ihrer unendlich viele sind, um nichts edler und besser wird, als wenn nur ein einziges Erdstäubchen vorhanden wäre. Sie müssen ferner gestehen, daß weder die runde Gestalt vor der eckigen, noch das Licht vor der Finsterniß, noch die Bewegung vor der Ruhe, noch die regelmäßige Bewegung vor der unordentlichen, unter lauter solchen Erd- und Wasser- und Feuer-Theilchen, so unendlich ihre Anzahl sey, den mindesten Vorzug habe, daß das Chaos so gut sey, wie die schönste Welt; sobald in allen diesen unzählbaren Dingen nichts ist, was erkennt und empfindet, wie es selbst oder andre Dinge beschaffen sind, und daß also alle Ausdrücke der Bewunderung und Ehrerbiethung, angewendet auf eine solche todte Welt, oder angewendet ohne Rücksicht auf den Zusammenhang ihres todten Theils auf den lebendigen, einen wahren Mißbrauch der Wörter enthalten.

Nicht im Daseyn, sondern nur in dem empfundnen Daseyn kann das Gute liegen.

Nichts ist mehr deutlich und bestimmt in dieser ganzen Untersuchung, sobald man von einem Urheber der Welt redet, den man Gott nennt, von ihm in Ausdrücken redet, die Ehrerbiethung anzeigen, und es doch unausgemacht läßt, ob man ihm eigentliches Denken und Wollen als unterscheidenden Charakter zuschreibe. Man läßt aber dieses auch dann unausgemacht, wenn man die Wörter Denken und Wollen zwar von ihm braucht, aber doch diejenige Aehnlichkeit mit unserm Denken und Wollen läugnet, ohne welche uns gar kein Begriff von diesen beyden Operationen übrig bleibt. Unter diese wesentlichen Bestimmungen unsrer Handlungsweise, mit welchem die Idee eines Geistes steht oder fällt, gehört gewiß auch diese, daß wir von keinem Dinge den einen Zustand dem andern vorziehen, also von keinem Dinge irgend einen Zustand wollen können, als von einem solchen, welches sich dieses Zustandes bewußt ist, daß, wenn wir in unbelebten Dingen die eine Gestalt und Structur der andern vorziehen, wir es nur thun, weil irgend ein anderes belebtes Wesen durch jene in den Zustand, den wir zunächst und unmittelbar wollen, versetzt und darin erhalten, durch diese darin gestört, oder desselben verlustig gemacht wird.

Es ist also kein Begriff von Gott möglich, ohne diese Absichtlichkeit der todten Natur und

der Einrichtung der Körperwelt auf Hervorbringung und Erhaltung eines gewissen Zustandes in der lebenden Welt, (von welcher wir außer uns Menschen und den Thieren nichts kennen,) anzunehmen; es ist keine Wahrscheinlichkeit, seine Existenz anzunehmen, wenn man nicht Ursache hat, diese Absichtlichkeit zu vermuthen.

Es kann also so wenig diese Aufsuchung der Absichten, d. h. der Beziehung der Körperwelt und ihrer Modificationen auf den Nutzen der Menschen und Thiere, d. h. auf Hervorbringung desjenigen Zustandes derselben, der uns unmittelbar den Begriff des Guten gewährt, in dieser Untersuchung über die Existenz Gottes für klein und geringfügig angesehen werden, daß vielmehr diese das einzige Mittel ist, irgend eine Entscheidung dieser großen Frage zu finden; es kommt darauf an, ob die Kräfte, welche die Körper in die gegenwärtige Form gebracht haben, denkende und wollende Kräfte sind oder nicht. Unmittelbar erfahren wir die Gedanken dieser Kräfte nicht. Wir müssen sie, wie die Ideen eines abwesenden Baumeisters, aus dem Anblicke des Gebäudes schließen. Und was kann uns dahin bringen, zu glauben, daß diese Kräfte, welche die Welt gebaut haben, denkende Kräfte sind? bloß dieses, daß sie so gehandelt zu haben scheinen, wie die einzigen denkenden Wesen, die wir kennen, wie wir selbst zu Werke gehen würden, wenn wir eine Welt bauen könnten. — Wir würden durch

Aussichten auf etwas Gutes und Vortreffliches bewogen, wir würden durch die Ideen desselben in dem Bau der Welt geleitet werden. Gutes und Vortreffliches aber kennen wir nichts, als einen gewissen Zustand lebender und empfindender Wesen, der Glückseligkeit und Vollkommenheit heißt. Diesen also in uns selbst oder in andern uns ähnlichen Wesen hervorzubringen, ist der einzige Bewegungsgrund, die einzige Quelle unsrer Handlungen. Dieß mußte also auch der Bewegungsgrund zu den göttlichen Handlungen seyn, wenn ein Gott ist; seine eigne Glückseligkeit und die unsrige. — Welche Beziehung die Welt und ihre Einrichtung auf ihren Urheber haben, und in wie fern sie in ihm selbst Glückseligkeit hervorbringen, davon wissen wir nichts. Diesen Bewegungsgrund, diese Triebfeder seiner Handlungen können wir also nicht entdecken, nicht einmahl ahnden. Nichts uns sichtbares also bleibt übrig, das für eine unserm Willen ähnliche Kraft, eine Triebfeder und ein Modell zu einem Weltbau seyn könnte, als der Einfluß dieser Welt auf uns und unsers Gleichen, auf Wohl und Wehe der lebendigen Geschöpfe. — Diesen Einfluß aufzusuchen bleibt also, so lange Menschen Menschen sind, das einzige Mittel, in dieser Materie irgend etwas zu sehen: es sey nun ein Schimmerlicht, welches daraus entsteht, oder eine leuchtende Fackel; genug, es ist das Einzige, ohne welches wir völlig im Finstern sind und alle Untersuchung aufgeben müssen.

Was in den neuesten Zeiten mehrern denkenden und besonders speculativen Köpfen diese Aufsuchung der Absichten verächtlich gemacht, und sie zu Ungebühr verleitet hat, diesen von Anbeginn der Menschheit betretnen Weg des Denkens als der Würde eines Philosophen unanständig zu verlassen, ist der Mißbrauch dieser Verfahrungsart. Dieser Mißbrauch ist nähmlich doppelt.

Erstlich, wenn man jeden Nutzen unmittelbar für eine Absicht im eigentlichen Verstande hält. Zweytens, wenn man ein Phänomen erklärt zu haben glaubt, sobald man gezeigt hat, daß es nützlich ist. Ersteres ist kleinlich, Letzteres ist falsch und irrig. Jenes hatten Maupertuis und Herder im Sinne, wenn sie die Bemühungen der Physikotheologen als lächerlich oder unphilosophisch darstellen; dieses war es, was Baco und Leibnitz mißbilligten, wenn sie den Gebrauch der Teleologie in der Physik nicht zuließen.

Wenn nähmlich schon bewiesen ist, daß ein Gott die Welt gemacht hat, d. h. ein Wesen, welches nur etwas machen kann, weil es gut ist, oder Glückseligkeit befördert: so kann man alle Vermehrung des Wohls und der Glückseligkeit der Lebendigen, sie entstehe aus welcher Einrichtung der Natur sie wolle, sie sey im Kleinen oder im Großen wohlthätig, mit unter die Dinge rechnen, die dieses Wesen will, und also unter seine Absichten; nur daß es uns bey

unsrer eingeschränkten Zeit und Kraft nicht nützlich seyn kann, alle einzelnen Fälle dieser Art aufzusuchen.

Aber wenn dieß erst bewiesen werden soll, so müssen die Beziehungen der Dinge auf unsre Glückseligkeit evident, das, was uns dadurch zu Theil wird, muß etwas unentbehrliches oder etwas sehr wichtiges zu unsrer Erhaltung oder zu dem Gebrauch unsrer Kräfte seyn; es muß, wie das Licht der Sonne, von selbst mit uns in Verbindung seyn und uns nützen ohne unser Zuthun, nicht erst von uns seyn aufgesucht und in Gebrauch gezogen worden. — Es wäre aber Unredlichkeit oder Unverstand, wenn man das Absichtliche, welches in der Structur des Auges und in dem zu dem Auge passenden Lichte, in der Structur des Magens und der Verdauungs-Werkzeuge und in der Natur der Nahrungsmittel liegt, mit dem Nutzen vermischen oder in eine Reihe setzen wollte, welchen die Menschen aus den Kieselsteinen ziehn, wenn sie Feuer schlagen, oder von der Nase, wenn sie die Brille aufsetzen.

Die Bemühungen der Physikotheologen, in jedem Nutzen, den Menschen von physischen Kräften und Dingen erhalten, Beweise göttlicher Wohlthätigkeit zu finden, werden also nicht darum verächtlich, weil es überhaupt thöricht wäre, den Menschen für einen Zweck der Schöpfung zu halten, wenn es einen weisen Schöpfer oder Erbauer der Welt giebt. Kein

im Gegentheil, wir wissen von gar keinem Zwecke der Welt, wenn wir nicht den Menschen dafür annehmen; mit dem Zusatze, daß wir ihm die Thiere, insofern sie Mitgenossen seines Wohls und Wehes sind, und selbst für Vergnügen und Schmerz Empfänglichkeit haben, zugesellen. Denn außer diesen Geschöpfen wissen wir keines, das seines Daseyns sich bewußt wäre, und sich also desselben freuen, oder es verwünschen könnte. Und einen Unterschied zwischen besser und schlechter, also die Möglichkeit einer Absicht können wir nur da finden, wo die Zustände der Dinge empfunden, mit Zufriedenheit oder Widerwillen empfunden werden.

Aber darin fehlen jene theologischen Naturkundiger, wenn sie die großen Beweise, die aus dem Zusammenhange des Ganzen und seiner Uebereinstimmung mit Hervorbringung, Erhaltung und Beglückung des menschlichen und thierischen Lebens entstehen, bey Seite setzen, und sich an kleine Argumente, die aus einzelnen Theilen der Natur hergenommen sind, halten, deren wirkliche Tendenz sich weit weniger deutlich erkennen läßt, und bey denen es unausgemacht bleibt, ob der Nutzen, den sie gewähren, eine zufällige Anwendung ist, welche der menschliche Verstand von ihnen gemacht hat, oder eine Anordnung der Natur, die den menschlichen Verstand erst geleitet hat.

Sie fehlen auch sogar dadurch, wenn sie jene großen Beweise durch zu viele gehäufte

Beyspiele von Nutzungen, die uns aus dieser oder jener Einrichtung der natürlichen Körper und ihrer Erscheinungen entstehen, unterstützen wollen.

Erstlich fallen sie dadurch in unnütze Wiederhohlungen. Jeder kann leicht, wenn sein Geist einmal erweckt ist, sich den allenthalben wirksamen, guten Vater der Natur vorzustellen, bey jedem Nutzen, der ihm durch einzelne Gegenstände der Natur zu Theil wird, selbst den Gedanken von einer göttlichen Absicht hinzusetzen.

Zum andern aber verfälschen und erniedrigen sie auch den Begriff von Absicht selbst. So wie das Absichtliche überhaupt in der Beziehung auf ein lebendes und besonders ein denkendes Wesen besteht: so wird das, was wahre Absicht ist, nur erkannt und von der eingebildeten unterschieden, wenn man die Natur des denkenden und lebenden Wesens, d. h. des Menschen, (der als empfindend der Stellvertreter und Repräsentant der ganzen thierischen Schöpfung seyn kann, als denkend aber einzig in seiner Art ist,) genauer untersucht, und kennen lernt, worin dessen wahres Wohl und Wehe besteht. Wenn es eingebildete Güter für ihn geben kann, so kann es auch falsch supponirte Absichten geben; wenn man nähmlich Dinge, die diese Güter ihm gewähren, als Beweise mit Vorsatz von einem wohlthätigen Wesen gemachter Einrichtungen ansieht. Nicht

jeder befriedigte Wunsch des Menschen ist ein Gut für ihn; nicht jeder Gebrauch, den er von Naturproducten oder Naturgesetzen macht, um diese Befriedigung zu erhalten, ist ein wahrer Nutzen. — Die Meinung und den Plan des weisesten und größten Geistes in solchen Beziehungen aufsuchen, von denen es noch ungewiß ist, ob sie sich in dem wahren und bleibenden Wohl des Menschen endigen, oder ob sie nur ein vorübergehendes und Schein-Interesse befördern, heißt wirklich die Natur des Beweises aus dem Absichtlichen in der Weltordnung verkehren, und ihn in den Augen der Menschen verächtlich machen. Es ist aber schwer zu vermeiden, daß diejenigen, welche in allen verschiedenen Nutzungen der Dinge die Spuren der göttlichen Absichten aufsuchen, nicht solche zweydeutige Nutzen mit aufnehmen.

Weit schwerer ist es noch, die Absichten oder die Spuren von Absichten bey den Thieren zu finden, zuerst, weil wir ihre Lebensweise, ihre eigenthümliche Empfindungsart, ihre Bedürfnisse, also das, worin ihr Wohl oder Wehe liegt, weit weniger kennen, als das, was menschliche Glückseligkeit ausmacht; außer daß wir wissen, daß jedes Lebendige sich seiner Erhaltung freut, und an dem, was dazu beyträgt, Vergnügen findet, jedes den Tod fürchtet, und Schmerz leidet, wenn es zerstört wird. Je mehr die Thiere an Gestalt und innerer Natur von uns abgehn, desto schwerer ist es, zu vermuthen, was sie bedürfen, und wodurch

sie glücklich sind. Um deßwillen ist also von der besondern Beziehung ihres Baues auf das, was bey ihnen Endzweck ist, schwerer mit Gewißheit zu urtheilen; und Maupertuis nimmt daher die Beyspiele solcher mit Unrecht aufgesuchten Absichten von dem Bau der Insecten.

Besonders ist bey der Uebereinstimmung ihres Baues mit ihrer Lebensweise und Art sich zu ernähren, sehr schwer zu bestimmen, ob diese nur eine nothwendige Folge jener Structur war, oder ob sie diese empfangen haben, damit jene Ernährungsart Statt finde.

Maupertuis sagt weiter: was beweist das, wenn man gleich findet, eine Schlange oder ein Ungeziefer habe einen so künstlich gebauten Körper, der sich genau zu seiner Lebensweise schickt, wenn man die Absicht nicht finden kann, warum das ganze Ungeziefer da ist?

Maupertuis hat hierbey Unrecht, wenn er, wie es bey diesem Tadel nothwendig ist, voraussetzt, daß nur denkende Wesen allein den Grund zu einer Absicht enthalten können. Alles, was Empfindung hat, kann einen Unterschied des Guten und Bösen gewahr werden; und ein Zustand, in welchem es sich wohl befindet, kann ein Endzweck eines verständigen Wesens seyn. Das Ungeziefer, die Schlange selbst, wenn sie, vermöge des ihnen eignen Baues, ihrer eigenthümlichen Natur nach, besser und glücklicher leben konnten, waren für

einen wohlthätigen Schöpfer ein hinlänglicher Bewegungsgrund, diese Structur zu wollen. Ob aber dieses sey, ob die innere Natur der Thiere, ihre Bedürfnisse und ihre Art der Glückseligkeit eben so verschieden seyn, als ihr Körperbau, und ob dieser zu jenen genau passe, sind wir nicht vermögend zu beurtheilen.

Indeß hat Maupertuis Recht, wenn er vernünftige Wesen, wie wir sind, für höhere Endzwecke ansieht. — Und so lange uns also nicht der Zusammenhang der thierischen Schöpfung mit den denkenden Geschöpfen bekannt ist: so lange ist der wahre Plan der Welt, vorausgesetzt, daß ein solcher vorhanden sey, noch nicht vollständig gefunden.

Aber alle diese Einschränkungen hindern nicht, daß wir nicht solche augenscheinlichen und großen, solche von uns gar nicht veranstalteten Convenienzen der Natureinrichtungen mit dem, was für die höchste und einzige Absicht eines vernünftig handelnden und wirkenden Wesens angesehen werden kann, finden, und auf diese die Analogie zwischen der Welt und den absichtlich von uns selbst hervorgebrachten Producten gründen könnten.

Der Bau der sinnlichen Werkzeuge ist, wie ich schon vorhin gesagt habe, eine von diesen Convenienzen. — Es sind zuerst nicht Mittel zum Seyn, zur bloßen Erhaltung, sondern es sind Bedingnisse des Empfindens, des Erken-

nens. Wäre es nothwendig, daß die Structur, die sich aus Naturkräften bildete, auch den Grund ihrer Erhaltung in sich hätte: so ist es doch gewiß nicht nothwendig, daß sie auch die Werkzeuge, wodurch Ideen entstehen, in sich enthält. Der taube und blinde Mensch könnte seyn und bestehen, wenn auch nur kurze Zeit.

Ein anderer Umstand, der mich immer sehr aufmerksam gemacht und der eben diesen Eindruck schon bey den Alten hervorgebracht hat, ist der, daß dasjenige, was zur Erhaltung des Thieres oder der Gattung beyträgt, auch das Vergnügen des Thieres befördert. Essen, Trinken und sich Fortpflanzen sind die Hauptquellen thierischer Glückseligkeit. Hier sind also Motive bereitet zu Handlungen, durch welche Naturproducte erhalten werden. Die schaffende Natur konnte nicht unmittelbar ihr Werk bewahren; sie mußte den Handlungen ihres Geschöpfes einen Antheil an dieser Erhaltung lassen. Um diese zu sichern, mußte sie zu jenen Handlungen Antriebe geben. Diese Antriebe sind bey lebendigen und empfindenden Wesen das Vergnügen: sie veranstaltete also Vergnügen bey allen den Verrichtungen, durch welche das Geschöpf arbeitet, das zu erhalten, was die Natur hervorgebracht hat.

Was in der Welt ist einer Veranstaltung von Menschen ähnlicher? Auf den Willen Anderer zu wirken, und Motive vorzubereiten, dieß

scheint unter Allem den verständigen Handlungen am ähnlichsten. Was einer todten blind wirkenden Materie am wenigsten möglich scheint, ist, in den Concretis, die sie macht, oder in den Maschinen, die sie baut, wenn diese von ungefähr Empfindung zugleich mit bekämen, auf diese zufällige Eigenschaft zum voraus gestimmte, und darauf sich beziehende Veranstaltungen machen zu können. Die Empfindung war Resultat, sie war gar nicht unter den Ursachen: sie determinirte also nichts von den Operationen dieser Ursachen. Es kann sich also auch in dem Producte derselben nichts auf die Empfindung beziehen. — Ganz anders, wenn unter diesen Ursachen Empfindung, und, was ein höherer Grad von Empfindung ist, Verstand und Denkkraft sich befinden. Diese können auch in ihre Werke etwas hineinlegen, wobey es nur auf zufällige Mitwirkung eines nach Willkühr oder Freyheit handelnden Wesens angesehen und berechnet ist. —

Kant sagt in seiner Kritik der Urtheilskraft, im zweyten Theile, welcher von der Teleologie handelt, „daß die Erklärung der anscheinenden Zweckmäßigkeit der Natur durch einen nach Absichten handelnden Gott ein Zirkel sey; indem man diesen Gott bloß wegen der bemerkten unerklärlichen Subordination gewisser Naturproducte und Naturkräfte unter einander annehme und sein Wesen nach diesen bestimme, und dann wieder jene Einrichtung der Natur

durch das vorausgesetzte Daseyn eines Gottes erklären wolle. Es werde auch durch diese Hypothese unsre Erkenntniß der Natur auf keine Weise befördert; weil wir von Gott gerade nicht mehr wissen, als daß er so, wie wir es zuvor in den Naturproducten aufgefunden haben, zweckmäßig handle, und a priori oder anders woher, als aus der Wahrnehmung dieser Naturzweckmäßigkeit, von seinen Ideen und seiner Handlungsweise keine Erkenntniß haben."

Ich antworte hierauf: das Letzte ist wahr; aber nicht das Erste. Kein Vernünftiger verlangt, durch den Theismus eine beßre Einsicht in die Natur der Dinge zu bekommen. Wir wollen ihn nur als eine vernünftige Hypothese zur Erklärung der Welt angesehen wissen; und selbst die Elemente, aus welchen wir diese Hypothese bilden, sind aus der Welt oder aus unsrer Erfahrung genommen. Aber ist jede Hypothese ein Zirkel? ist jede nach Maßgabe der Wirkung angenommene Ursache deßwegen unnütz, weil sie in der Wirkung selbst unmittelbar nichts neues aufschließt? Und es ist nicht einmahl richtig, daß der Theismus eine Hypothese ohne Folgen für unsre Erkenntniß wäre. Da er nach meiner Meinung nichts anders thut, als daß er die erste Ursache der Natur unter diejenige Classe von Wesen bringt, zu denen wir selbst gehören; so ist alle Erklärung der Natur nach dem Theismus eine fortgesetzte Vergleichung unsrer Denk- und Verfahrungs-Art mit den Produkten der Natur und ihrer in-

nern Zweckmäßigkeit. Durch diese Vergleichung werden wir auf viele Gesichtspunkte gebracht, unter welchen wir sonst die Naturwesen nicht betrachten würden; und die Untersuchung, welche Eigenheiten unsrer Art zu denken sich auf die Natur-Ursachen nicht anwenden lassen, und welche anwendbar sind, macht eben unsre Theologie aus. Sehr viele und nützliche Erfindungen in der Physik aber sind auf einem ganz ähnlichen Wege entstanden. So verglich Newton den Umlauf der himmlischen Körper mit dem Phänomen der Schwere an den Erdkörpern, Franklin die Donnerwetter mit den Erscheinungen der Electricität, um abzusondern, was in beyden Fällen nicht vom Kleinen auf das Größere übergetragen werden kann, und aus dem Uebrigbleibenden die Erklärung der Erscheinungen zusammenzusetzen.

„Diejenigen, sagt Kant weiter, welche die Naturprodukte nach Absichten erklären, oder Absichten bey ihnen voraussetzen, sind doch ihrem Systeme selbst nicht durchaus getreu; indem sie bey den organischen Körpern, wo eine Zweckmäßigkeit am scheinbarsten ist, doch auch noch den mechanischen Ursachen nachspüren und auch einige davon aufzufinden glauben. Warum aber geht man nicht bey Erklärung aller und jeder Eigenschaften und Formen dieser Körper auf Gott zurück; da man ihn einmahl zu Hülfe nehmen will, ihren Ursprung verständlicher zu machen? Diese Vermischung mechanischer und geistiger Ursachen macht in

der Erklärung der Phänomene nur Verwirrung, da die Gränze zwischen beyden, wo jene aufhören zu wirken und diese anfangen, schlechterdings unbestimmt und nicht auszumachen ist.“

Diese Unvollkommenheit des Theismus, antworte ich, ist wahr; sie findet aber auch bey demjenigen Systeme Statt, welches den Glauben an die Existenz Gottes auf das Sittengesetz und die Freyheit gründet. Auch jene Mischung von mechanischer und geistiger Wirksamkeit ist bey allen Kunstwerken, von denen wir durch Vergleichung und Aehnlichkeit auf den Gedanken gekommen sind, die organisirten Körper und um ihrentwillen die Welt als ein Kunstwerk zu betrachten, ebenfalls vorhanden. In den Werken menschlicher Künstler können wir sie freylich von einander absondern, weil wir hier der Arbeit zusehen können; wenn wir nach dem Theismus den Ursprung der Welt erklären, so muthmaßen wir nur in irgend einem Wesen Ideen und Absichten als Ursachen des künstlichen Baues der Thier- und Pflanzen-Körper. Aber so lange wir mit der Mechanik zur Erklärung nicht ausreichen; so lange es uns unmöglich ist, alles Philosophiren über diesen Gegenstand aufzugeben und wir keine Hypothese finden, die uns mehr genug thue: so ist es nach der Natur unsers Verstandes nicht weniger nothwendig, diese Hypothese anzunehmen, als es nach Kant seyn soll, einen Gott zu glauben, um Glückseligkeit mit Würdigkeit zu verknüpfen.

Ein andrer Gedanke von Kant, welcher Aufmerksamkeit verdient, ist folgender. „Die anscheinende Ordnung und Kunst in den Naturproducten lassen nur auf einen Kunstverstand für zerstreute Zwecke schließen. Der Mensch allein ist Endzweck der Schöpfung. Und er ist es nicht um seiner Fähigkeit zum Denken willen, nicht in so fern er fähig ist glückselig zu seyn; sondern vermöge seiner Moralität."

Ich antworte: das Erste ist wahr, wenn ich die organischen Producte der Natur an sich betrachte. Diese sind wirklich in der Natur gleichsam zerstreut und isolirt. Hier finde ich einen Klumpen roher Materie, der unnütz zu seyn scheint und weder Ordnung noch Schönheit zeigt, dort aufgehäufte Elemente, entweder im Ueberflusse oder in zu geringer Quantität, in Rücksicht auf jene kunstreichen Producte und deren Erhaltung. Diese sind gar nicht mit allen Theilen des Weltalls so vereinigt, daß die letztern nur zu der Hervorbringung und Erhaltung jener Producte wirkten.

An sich hat überdieß Ordnung und Regelmäßigkeit, wenn sie nicht wahrgenommen werden, nichts, was einem Gute nach unsern Begriffen, und also einem Zwecke ähnlich wäre. Dadurch aber bekommen jene Kunstwerke, so wie die Ordnung der Weltkörper, einen absoluten Zweck, und dadurch wird eben die Wahrscheinlichkeit des Theismus am meisten vergrö-

ßert, daß gerade jene Ordnung und anscheinende Kunst auf das Daseyn und die Erhaltung der empfindenden und denkenden Wesen einen unmittelbaren Einfluß haben, gerade derjenigen Wesen, welche zugleich an dieser Ordnung Vergnügen finden. Das ist eben nach der Hypothese des Mechanismus ganz unerklärlich, wie das kunstmäßig Scheinende gerade mit Empfindung und Denken, als Ursache, Erhaltungsmittel, Wirkung der Kraftäußerung und Reitzung zur Thätigkeit, zusammenhängt, und also das, was, seiner Regelmäßigkeit wegen, eine relative Zweckmäßigkeit in sich hat, auch gerade dasjenige ist, welches den Wesen, die wir als absolute Zwecke oder Endzwecke ansehen können, als nächstes Mittel subordinirt ist.

Was den zweyten Theil des angeführten Kantischen Satzes betrifft, so wird in demselben doch ohne Beweis angenommen, daß Moralität der einzige Endzweck der Schöpfung sey. Es ist klar, daß nicht die Betrachtung der Welt und die Kenntniß der Kette ihrer Ursachen und Wirkungen Kanten oder irgend einen Philosophen auf diese Idee geführt habe; sondern bloß die Hochachtung, welche wir, gegründeter Weise, für Tugend und Moralität haben. Es ist edel, diese über alles zu setzen bey sich selbst und in seinen eignen Absichten. Die Absicht aber, welche für uns selbst die edelste und erhabenste ist, scheint auch die geschickteste zu seyn, als Weltzweck angenommen zu werden. Das ist

das kurze Räsonnement, welches jener Behauptung zum Grunde liegt, unter welche künstliche Wendungen ihre Vertheidiger es auch verstecken. Es hat sein Gewicht; aber kann es wohl mehr Anspruch auf die Bündigkeit einer Demonstration machen, als die physiko-theologischen Beweise? Beruht die Kraft nicht ebenfalls auf Analogie und Vergleichung?

Wenn aber die Vernunft den Endzweck der Schöpfung nicht nach der schon zuvor bey uns festgesetzten Würdigung der Zwecke bestimmt, sondern den Begriffen von dem nachgehet, was überhaupt Zweck seyn kann: so scheint es mir, daß jener Begriff von dem Zwecke der Welt etwas weiter ausgedehnt werden muß. Denn

1. Ein Zustand, der nicht wahrgenommen wird, ist dem Dinge selbst, dessen Zustand er ist, und allen andern Dingen vollkommen gleichgültig, und kann also kein Zweck seyn.

2. Ein jeder Zustand, der wahrgenommen wird, und welchen der Wahrnehmende lieber will, als den entgegengesetzten, ist der erste mögliche Begriff von einem Gute oder irgend einem Vorzuziehenden.

3. Der erste natürliche Zweck ist also das Gute überhaupt.

4. Da nun dieses erste Princip eines Vorzuziehenden oder eines Guten sich allenthalben findet, wo Wahrnehmung, Bewußtseyn des eignen Zustandes und eine solche Verschiedenheit dieses Bewußtseyns ist, daß das sich selbst wahrnehmende Wesen den einen Zustand will, den andern nicht will: so werden alle mit Leben, Bewußtseyn und Empfindung begabte Wesen und deren Zustände als mögliche Zwecke des Universums angesehen werden können. Und da das allgemeine Wort für Zustände empfindender Wesen, die ihnen wohlgefallen, Glückseligkeit heißt; so ist allerdings Glückseligkeit ein früherer und natürlicherer Zweck der Wesen überhaupt, als Moralität.

Neunter Abschnitt.

Von einigen den vornehmsten Schwierigkeiten des Theismus *).

1.

Die Idee von Gott entsteht durch eine Vergleichung mit unsrer Denkkraft. Diese Vergleichung wird aber vornehmlich dadurch gestört, daß unsre Ideen nur Abdrücke der Dinge oder Folgen ihrer Wirkungen auf uns sind; dahingegen die Ideen Gottes, da sie vor den Dingen vorher gehen und nicht durch Einwirkung derselben erzeugt werden, einen durchaus andern Grund und ein anderes Wesen haben müssen.

Diese Schwierigkeit ist nicht ganz zu heben. Die Analogie, welche uns bey der Erkenntniß Gottes leitet, ist freylich mangelhaft; dadurch wird unser Begriff von demselben verdunkelt, dadurch wird selbst die Ueberzeugung von der Möglichkeit dieses Begriffes geschwächt. Aufgehoben aber wird sie dadurch noch nicht. Schon die Unwissenheit, in welcher wir uns, in Absicht der Natur unsers eignen Denkens,

*) In vorzüglicher Rücksicht auf Humes Gespräche über die natürliche Religion.

befinden, macht, daß uns eine ähnliche Unwissenheit, was das Denken in Gott betrifft, weniger befremdet. Dann aber finden wir auch bey genauer Untersuchung des erstern Gegenstandes, daß wir auch in unserm Geiste einen Ursprung der Ideen vermuthen können, welcher sich auf Gott schicklich anwenden läßt.

Darüber sind alle Philosophen einig, daß bey unsern Ideen, die auch äußere Dinge zum Gegenstande haben, etwas der Einwirkung dieser Dinge zuzuschreiben sey, wobey wir uns bloß leidend verhalten, und etwas unsrer eignen Kraft, welche diese Wirkungen modificirt, oder nur auf Veranlassung derselben etwas Neues, von jener Einwirkung ganz Verschiednes, hervorbringt. Welche von beyden Voraussetzungen in Absicht der Wirkungsart unsers Geistes auch Statt finde; so ist doch so viel gewiß, daß in unsern Ideen ein von den Dingen unabhängiger Theil, ein von unsrer eignen Kraft allein dazu gelieferter Beytrag sey. Wie viel oder wie wenig von uns selbst oder den Dingen herkomme, und wie die Action und Passion in uns bey unsern Ideen zu vereinigen oder abzusondern sey, das wissen wir nicht. Aber sollte nicht jene Action auch in vollkommner Reinheit und Einfachheit möglich seyn? sollte sie dann nicht vielleicht dasjenige, was bey uns durch den leidend empfangnen Eindruck geschieht, ersetzen können? und besteht nicht augenscheinlich das eigentliche Auffassen, das Bewußtseyn, das, was das We-

Ein andrer Gedanke von K
Aufmerksamkeit verdient, ist fol
anscheinende Ordnung und Kunst
producten lassen nur auf einen
für zerstreute Zwecke sch
Mensch allein ist Endzweck d
Und er ist es nicht um seiner
Denken willen, nicht in so fe
glückselig zu seyn; sondern verm
ralität."

Ich antworte: das Erste is
ich die organischen Producte der
betrachte. Diese sind wirklich
gleichsam zerstreut und isolirt.
einen Klumpen roher Materie,
seyn scheint und weder Ordnu
heit zeigt, dort aufgehäufte El
der im Ueberflusse oder in zu g
tät, in Rücksicht auf jene kunstr
und deren Erhaltung. Diese si
allen Theilen des Weltalls so
die letztern nur zu der Hervorbr
haltung jener Producte wirkten.

An sich hat überdieß Ordn
mäßigkeit, wenn sie nicht wahr
den, nichts, was einem Gu
Begriffen, und also einem Zwec
Dadurch aber bekommen jene
wie die Ordnung der Weltkörp
luten Zweck, und dadurch wir
scheinlichkeit des Theismus an

vor: nicht aus dem äußern Eindrucke,
einem Stoffe; (davon kann man sich
Begriff machen;) sondern auf Veran-
und zu Folge desselben, als eine ge-
Kraft. Nach dieser mit unsrer Ver-
besten übereinstimmenden Vorstellung
also noch das eigne Werk der Seele,
Vorstellung zu bilden. Es ändert auch
nichts, wenn man sagt, der Eindruck
en gebe der Seele den Stoff oder das
faltige, und die Kraft der Seele selbst
nur die Form oder die Einheit hinein.
dieses Mannigfaltige muß doch erst
nommen werden, ehe es vereinigt wer-
n. Die Wahrnehmung selbst aber ist
ne eine Action möglich.

rde das Denken in Gott, so wie das in
st durch gewisse Einwirkungen der Ge-
be geweckt, so hinge es von diesen und
äften derselben ab, ob Ideen in Gott
n sollten; und das Materielle wäre al-
Ursprüngliche oder die erste Ursache.

er ist denn selbst aus der Betrachtung
Denkens die Folge zu ziehen, daß das
n überhaupt abhängig sey? Zugegeben,
dem Kreise unsrer Erfahrung keine von
Kräften, weder die Denkkraft noch die
ungskraft, sich durch eine Action äußert,
elcher nicht eine Passion verknüpft wäre:
von beyden ist dennoch der Unabhängig-
her? Bewegungen der bloß körperlichen

sentlichste in der Vorstellung ist, in dem activen Theile der Idee?

Da es klar ist, daß kein Stoß, keine Bewegung von außen einen Gedanken in uns hervorbringen könnte, wenn wir nicht des Denkens fähige Wesen wären, d. h. wenn nicht eine früher vorhandne und von den Dingen verschiedne Denkkraft in uns läge: so ist also die Idee einer von aller äußern Einwirkung unabhängigen Action einer solchen Denkkraft gewiß nicht ungereimt, indem wir aus der Analogie andrer Kräfte erkennen, daß diejenigen, welche von außen erregt werden müssen und nicht anders als zu Folge eines vorhergegangenen Reitzes thätig werden, so lange sie schwach und unvollkommen sind, da, wo sie in ihrer höchsten Stärke und Lebhaftigkeit vorhanden sind, von selbst auflodern und sich unaufgerufen äußern.

Wären die Ideen wirklich bloße Bilder und Abdrücke der Objecte, so würde es schwer zu begreifen seyn, wie Bilder, ohne Originale und Abdrücke, ohne vorhergegangene Eindrücke, irgendwo vorhanden seyn könnten. Aber die Philosophie hat jene Meinung zerstört. Sie zeigt uns, daß zwischen der Bewegung, welche die Körper in unsern sinnlichen Werkzeugen hervorbringen, und zwischen den sinnlichen Vorstellungen, welche daraus von Körpern entstehen, keine, uns auch nur begreifliche, viel weniger von uns beweisbare Aehnlichkeit Statt findet. Die Kraft der Seele bringt also die

Idee hervor: nicht aus dem äußern Eindrucke, als aus einem Stoffe; (davon kann man sich keinen Begriff machen;) sondern auf Veranlassung und zu Folge desselben, als eine geweckte Kraft. Nach dieser mit unsrer Vernunft am besten übereinstimmenden Vorstellung bleibt es also noch das eigne Werk der Seele, sich die Vorstellung zu bilden. Es ändert auch hierin nichts, wenn man sagt, der Eindruck von außen gebe der Seele den Stoff oder das Mannigfaltige, und die Kraft der Seele selbst bringe nur die Form oder die Einheit hinein. Denn dieses Mannigfaltige muß doch erst wahrgenommen werden, ehe es vereinigt werden kann. Die Wahrnehmung selbst aber ist nicht ohne eine Action möglich.

Würde das Denken in Gott, so wie das in uns, erst durch gewisse Einwirkungen der Gegenstände geweckt, so hinge es von diesen und den Kräften derselben ab, ob Ideen in Gott entstehen sollten; und das Materielle wäre also das Ursprüngliche oder die erste Ursache.

Aber ist denn selbst aus der Betrachtung unsers Denkens die Folge zu ziehen, daß das Denken überhaupt abhängig sey? Zugegeben, daß in dem Kreise unsrer Erfahrung keine von beyden Kräften, weder die Denkkraft noch die Bewegungskraft, sich durch eine Action äußert, mit welcher nicht eine Passion verknüpft wäre: welche von beyden ist dennoch der Unabhängigkeit näher? Bewegungen der bloß körperlichen

Dinge entstehen augenscheinlich nicht anders, als wenn der sich bewegende Körper von einem andern sich bewegenden gestoßen wird. Ob aber Gedanken nicht auch durch sich selbst entstehen können, ist auch nach unsern Erfahrungen zweifelhaft. Denn erstens ist in allen Vorstellungen, selbst den sinnlichen, mehr Spontaneität als in Bewegungen der materiellen Dingen; und unter den Vorstellungen ist eine Gradation der Spontaneität, wo die Ideen, welche die Meditation hervorbringt, die oberste Stelle einnehmen, auf welche dann diejenigen folgen, welche die Imagination erzeugt. Zweytens sind wir uns der Freyheit und Moralität bewußt: diese führen uns ebenfalls auf eine mögliche Unabhängigkeit des Denkens.

Wir mögen aber die erste Ursache der Dinge setzen, worein wir wollen, in Materie oder Geist; so müssen wir doch immer etwas annehmen, das unsern bisherigen Erfahrungen zuwiderläuft: entweder eine Bewegung, die durch keine vorhergehende Bewegung hervorgebracht worden; oder Gedanken, die durch keine sinnlichen Eindrücke von Gegenständen gewirkt sind. Die Schwierigkeit beyder Systeme ist in so fern gleich. Es fragt sich nur, welches von beyden ist unserm ganzen Gedanken-Systeme gemäßer? Selbst nach den undeutlichen und mangelhaften Vorstellungen, die wir von menschlichen Actionen und von den Actionen aller andern Dinge haben, welche von beyden eignet sich mehr dazu, die erste zu seyn:

die, wodurch wir denken? oder die, wodurch sich die Billard-Kugel bewegt? Ist mehr ursprüngliches, unabhängiges in unsern Meditationen und Entschließungen; oder in den Umwälzungen eines Rades? Wo scheint der Anfang aller Wirkungen und Veränderungen eher hingesetzt werden zu müssen: in ein Wesen, das, so wie wir, ein Principium der Thätigkeit in sich selbst hat? oder in eines, das, so wie unsre Gliedmaßen, nur durch ein fremdes Principium belebt wird? Der gesunde Menschenverstand wird für das Erste entscheiden.

2.

Ein andrer scheinbarer Einwurf gegen den Theismus ist folgender: „wenn man den Ursprung der Welt in einer Gottheit sucht; so erklärt man die Ordnung in den Dingen aus der Ordnung in den Ideen eines gewissen Verstandes: woher aber kommt wieder die Ordnung der Ideen in diesem Verstande? Dieß erklärt niemand. Ist es nun nicht besser, gleich bey der Ordnung, die wir sehen, stehen zu bleiben, als bis auf eine Ideen-Welt zurückzugehen, die wir eben so wenig zu erklären wissen?"

Ich antworte hierauf: sobald wir vermöge der Hypothesen des Theismus einen Geist und Ideen in demselben annehmen, bedarf die Ordnung dieser Ideen keiner weitern Erklärung. Denn eine solche Ordnung gehört zu dem We-

sen eines Geistes. Mit dem Denken ist Ordnung, seiner Natur nach, verknüpft. Keine Vorstellung, kein Gedanke ist ohne einen gewissen Zusammenhang möglich. Das Verbinden, das Zusammenhalten ist das Wesentliche des Geistes. Indem wir also einen Geist zum Urheber der Welt machen, so nehmen wir nicht nur Ideen an, welche den Elementen der Welt entsprechen, sondern auch eine bestimmte Ordnung unter diesen Ideen.

Hume wendet zwar ein: „es giebt Materie, die in ihren Veränderungen sehr ordentlich ist, z. E. in der Vegetation; und es giebt Gedanken, die sehr unordentlich sind, wie in der Raserey." Allein die Antwort darauf ist: beyde Fälle, welche hier angeführt werden, sind als Ausnahmen von der Regel zu betrachten; und was jene Ordnung in der Materie betrifft, so ist eben dieß die Frage, ob sie nicht in den Ideen eines Geistes oder doch in gewissen schon früher vorhanden gewesenen Formen oder Matricen gegründet ist.

Wenn jemand auf die Frage, warum unter den Ideen im göttlichen Verstande diese Ordnung und dieser Zusammenhang sind, den wir in der Einrichtung der Welt ausgedrückt sehen, antwortet: weil dieß die Natur des Verstandes mit sich bringt; — und wenn der Materialist auf die Frage, warum in der materiellen Welt so viel Ordnung und Schönheit herrsche, antwortet: weil es in der Natur der

Materie liegt, sich so zu stellen; so ist es nicht in gleichem Grade eine qualitas occulta, worauf sich jeder von beyden beruft. Der Erstere beruft sich auf eine durch die Erfahrung bekannte Eigenschaft des Verstandes, der Andere auf eine durch die Erfahrung nicht bekannte Eigenschaft der Materie. Im letztern Falle muß ich der Materie im Ganzen zuschreiben, was ich den einzelnen Partikeln derselben abspreche; da doch hier das Ganze eine bloße Summe von solchen Partikeln ist. Im erstern Falle geselle ich dem künstlich gebauten Universum einen Geist zu, welcher dem ähnlich ist, der die künstlich gebauten Leiber der Menschen und Thiere beseelt.

Das Bedürfniß, welches Kant zum Grunde aller Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes macht, kann hier zum Maßstabe angenommen werden, wie weit ich in Aufsuchung und Erklärung der Ursachen zurückgehen dürfe. Auf die Frage, woher diese Einrichtung der Welt komme; ist die wahrscheinlichste Antwort: weil ein verständiges Wesen sie nach Ideen des Besten anordnete. Wenn ich aber nun weiter gefragt werde: woher entstanden in diesem Wesen diese Ideen? so ist freylich meine Weisheit zu Ende. Sollte ich aber nicht, von Wahrscheinlichkeit geleitet, einen Schritt in Erklärung der Dinge thun dürfen, weil ich nicht noch einen weiter thun kann? Soll eine entdeckte wahre Ursache nicht richtig seyn, weil ich nicht die Ursache von dieser Ursache einsehe?

3.

Hume wendet ferner ein: „Erklären heißt: besondere Phänomene in allgemeine auflösen, viele Erscheinungen aus einer gemeinschaftlichen Ursache herleiten. Aber einen besondern Effekt aus einer besondern Ursache herleiten, das erklärt nichts." Ich antworte: viele Phänomene aus einem erklären, verdient auch den Nahmen einer Erklärung. Der Theismus erklärt tausenderley Gestalten und Wirkungen der Materie aus einer Kraft, und zwar der einzigen, die alle umfassen kann, aus der Denkkraft, aus Vorstellungen und freywilligen Entschlüssen.

4.

Eben das, was über die Frage, woher in Gott die Ideen und die Ordnung derselben kommen, gesagt worden ist, gilt auch von der ähnlichen Frage: woher kommen die Motive für den Willen desjenigen Geistes, dem wir die Einrichtung der Natur zuschreiben? Solche Motive, dergleichen wir in den Beziehungen der Dinge auf unsre Vollkommenheit und Glückseligkeit finden, können wir allerdings in Gott nicht annehmen. Allein auch hier verläßt uns die Analogie, welcher wir beym Theismus folgen, keineswegs. Denn wir finden ja auch bey uns, und bey den edelsten, vortreflichsten Menschen eben am meisten, Handlungen, die ohne Hinsicht auf äußere Be-

wegungsgründe, bloß um ihrer innern Güte, um ihrer sittlichen Schönheit willen geschehen.

5.

„Wie wollen wir, fährt Hume fort, als so kurzsichtige Geschöpfe, wissen, ob das Universum ein so vollkommnes Werk ist? Kann der Bauer, welchem einer die Aeneide vorliest, wohl Richter seyn, ob sie unter allen epischen Gedichten das beste ist? Und darf man aus der Vollkommenheit des Werkes, wenn man die Erfahrung zu Rathe zieht, auf die Vollkommenheit des Werkmeisters schließen? Kann der Erbauer einer so künstlichen Maschine als ein Schiff ist, nicht ein mittelmäßiger Mensch seyn? Und woher will man wissen, daß nur ein Künstler, nicht mehrere, an diesem Werke, dem Universum, gebauet haben? Ueberdieß kann ich, wenn ich aus der Vollkommenheit der Welt auf die Vollkommenheit Gottes schließe, diese Vollkommenheit nur endlich und eingeschränkt annehmen: denn ich erkenne in der Welt nur eine eingeschränkte Vollkommenheit. Gutes und Böses sind in der Welt gemischt: wie kann ich in ihrem Urheber eine reine Güte annehmen? Bey vielen Dingen sehe ich Zweckmäßigkeit; bey andern aber wieder das Gegentheil: wie kann ich dem Anordner derselben einen unendlichen Verstand beylegen?“

Ich antworte: man kann an den Theismus zwey Fragen thun, — die erste: ist es ein verständiges Wesen, oder nicht, in welchem

die Einrichtung der Welt ihren Grund hat? die zweyte: wie vollkommen ist dieses Wesen? Die erste Frage können wir nach überwiegender Wahrscheinlichkeit bejahen. Die zweyte können wir im Grunde positiv gar nicht beantworten. Wer wollte sich wagen, den Maßstab der Vollkommenheit für ein Wesen zu bestimmen, das so weit über uns erhaben ist? Aber daß jenes Wesen, das wir Gott nennen, weit, sehr weit über uns an Macht und Kenntnissen erhaben ist; so weit, als das Universum in seiner unermeßlichen Größe und der unbegreiflichen Kleinheit seiner ersten Theile die Sphäre unsrer Kenntniß und unsrer Kraft übersteigt, — dieß sehen wir sogleich ein. Eine Verstandeskraft, die alle wirklichen Dinge und ihre Verbindungen umfaßt und eine eben so weit sich erstreckende Macht über dieselben müssen wir nothwendig dem Wesen zuschreiben, welches die Welt gebildet haben soll. Der Umfang dieser beyden Vollkommenheiten kann also nicht durch unsre Begriffe von der Güte der Welt eingeschränkt werden. Die Frage wäre also noch, ob wir das Maß seiner moralischen Vollkommenheit dem seiner Einsicht und Macht gleich annehmen, oder ob wir unsre Vorstellung von dieser genau nach der in der Welt entdeckten Zweckmäßigkeit und erreichten Glückseligkeit abmessen sollen. — Wäre jene Zweckmäßigkeit nicht in einem hohen, in die Augen fallenden Grade vorhanden: so würden wir gar nicht erst auf den Gedanken von einem moralischen Urheber der Welt

gekommen seyn. Aber wir finden sie nicht durchaus; es sind viele Dinge und Einrichtungen in der Welt, die uns unnütz und schädlich scheinen. Sollen wir also der Güte des Schöpfers dieselbe Gränze setzen, welche nach unsrer Einsicht das Gute und Böse in der Welt von einander unterscheidet?

Wir würden dieß thun können, wenn unsre Einsicht davon gründlicher und genauer wäre. Aber da wir das Gute, welches in der Welt vorhanden ist, wozu unser Leben selbst gehört, positiv wissen, so sind uns die Schranken des Guten nur dunkel bekannt: das heißt, wir wissen weder genau, ob das Uebel nicht bloß scheinbar, noch, ob es vermeidlich ist. Von der andern Seite hingegen wissen wir aus der Beobachtung unsers eignen Geistes, daß Bosheit aus Schwäche oder Irrthum entsteht, und also nicht zu erwarten ist, wo diese beyden Ursachen fehlen. Indem also von der einen Seite die deutlichsten Spuren von Wohlwollen gegen die lebendigen Wesen in der Einrichtung der Welt vorhanden sind; von der andern uns die Größe der Welt den höchsten Begriff von der Einsicht und Macht des Urhebers derselben giebt: so verbinden wir beyde Begriffe, indem wir die Güte dieses Urhebers seinen beyden andern Eigenschaften gleich annehmen. Welch eine gekünstelte und schon deßhalb unwahrscheinliche Hypothese wäre es, entweder so viele Abwechselungen von gutem und bösem Willen oder eine so mannigfaltige Modifica-

tion und Einschränkung der Güte in dem Urheber der Welt anzunehmen, als genau zu allen Abwechselungen von anscheinendem Guten und Bösen in der Welt paßte!

Unendlichkeit im eigentlichen Sinne ist für uns fast ein Wort ohne Begriff. Gott ist ein Geist, der den unsrigen an Kraft und Vollkommenheit so weit übertrifft, als das Universum unsern Körper: weiter braucht unser Begriff von ihm nicht zu gehen. Eigentliche Unendlichkeit der Vollkommenheit Gottes kann so wenig strenge bewiesen werden, als die Einheit Gottes. Was aber die letztere betrifft, so ist für uns immer nur ein Wesen, wo wir gar keinen Unterschied unter Mehrern, die etwa vorhanden wären, wissen; oder einen dergleiche Unterschied ohne allen Grund annehmen müßten.

Was von der Unendlichkeit Gottes bemerkt worden ist, gilt auch von der Unveränderlichkeit desselben, wenn man sie im vollkommensten und strengsten Sinne versteht. Wir Menschen können sie unter allen Eigenschaften Gottes am wenigsten begreifen und sollten also auch in unsern Behauptungen über dieselbe am wenigsten positiv seyn. „Ist absolute Unveränderlichkeit in irgend einem Wesen möglich?" und „ist sie eine Vollkommenheit?" das sind zwey Fragen, die der menschliche Verstand fest zu bejahen sich nicht anmaßen sollte. Es giebt vielmehr selbst starke Gründe für eine ver-

neinende Antwort. Auf der einen Seite ist keine Action ohne Veränderung denkbar; auf der andern ist der Begriff von Unvollkommenheit nur mit gewissen Veränderungen verbunden. In der Körperwelt sind das diejenigen Veränderungen, die von einer Entstehung zeugen und auf eine Destruction abzielen; in der Geisterwelt sind es diejenigen, welche vom Irrthume herkommen. Aber ob eine successive Thätigkeit an und für sich schon eine unvollkommne Thätigkeit sey; ob die Succession von der Dauer überhaupt abgesondert werden könne; ob nicht eine Reihe von Ideen, welche das Universum umfaßt, aber mit den Zuständen desselben gleichsam Schritt hält, eben die möglichst vollkommne Denkkraft anzeige: davon wissen wir Menschen nichts. — Sehr viele Einwürfe aber gegen die der ersten Ursache zugeschriebene Denkkraft werden aus dieser ganz unbewiesenen Voraussetzung, daß sie schlechterdings unveränderlich und in jedem Augenblicke alles auf ein Mahl seyn müsse, was sie ihrem Wesen nach seyn kann, hergenommen.

Ueberhaupt kann keine Idee so leicht zum Atheismus führen, als die von der Unbegreiflichkeit Gottes, wenn sie übertrieben ist. Ein Wesen, von dem wir nichts wissen können, ist für uns nicht vorhanden. Wahre Erhabenheit desselben kann nicht auf Unverständlichkeit gegründet werden.

Zu solchen unverständlichen und unerweislichen Begriffen der natürlichen Theologie, durch deren Hinwegräumung die Religion nicht verliert, sondern gewinnt, gehört auch die allgemeine alte Vorstellungsart von der Erhaltung der Welt.

Daß nähmlich ein existirendes Ding bloß zu seiner Fortdauer noch die Assistenz und die Einwirkung eines fremden Wesens nöthig haben könne, ist eine durch keine Erfahrung, durch keine Analogie gerechtfertigte Idee, — sie ist eben deswegen gar nicht zu fassen. Den Anfang vieler Dinge sehen wir; von der Art und Weise, wie die Kraftäußerung schon vorhandner Dinge beyträgt, die, welche noch nicht, wenigstens nicht in der bestimmten Form vorhanden sind, hervorzubringen, haben wir mehrere Beyspiele: aber so wie wir das Schaffen eines Stoffes nirgends gewahr werden, so werden wir auch durch keine einzige Beobachtung darauf geführt, daß das bloße Seyn, in seiner Fortdauer, als fortgesetzte Wirkung eines andern Wesens betrachtet werden müsse. Dem unerachtet haben die Menschen, ebenfalls um den Begriff von Gott recht zu erhöhen und die Welt noch abhängiger von ihm zu machen, nicht nur die Erschaffung aus Nichts, sondern auch einen die Fortdauer des Daseyns wirkenden immerwährenden Einfluß Gottes angenommen. Sie haben ungegründeter Weise gleichsam eine beständige Tendenz aller endlichen Dinge zum Nichts oder Nichtseyn voraus-

gesetzt, in welches dieselben sogleich versinken würden, wenn nicht dieselbe allmächtige Hand, welche sie aus dem Nichts hervorgezogen hat, sie unterstützte. Die Operation, durch welche Gott dieses thun sollte, ist die Erhaltung genannt worden.

Nach dieser mir richtig scheinenden Erörterung, kann nun der Philosoph diesen Begriff als einen bloß eingebildeten und durch nichts unterstützten unmöglich annehmen. Selbst in dem Kantischen Systeme, in welchem die Rücksicht auf moralische Regierung der Welt den einzigen Grund aller derjenigen Voraussetzungen abgiebt, aus welchen die natürliche Theologie besteht, ist die Erhaltung der Welt, als eine von der Regierung derselben verschiedne Wirkung des höchsten Wesens, eine überflüssige, mit dem Uebrigen nicht zusammenhängende Idee.

6.

Der Beweis für die Existenz Gottes wird in Hume's Gesprächen über natürliche Religion sehr treffend mit den Gründen für das Copernikanische Weltsystem verglichen. Wir haben nähmlich erstens die kreisförmige Bewegung im kleinen kennen gelernt und extendiren dieselbe auf die Erde, deren Bewegung wir nicht empfinden, um ähnlicher Effecte willen. Und da zweytens mehrere solche Analogien zwischen kleinen Bewegungen, die wir beobachten können, und den größern, die wir bey den

Zu solchen unverständlichen und unerweislichen Begriffen der natürlichen Theologie, durch deren Hinwegräumung die Religion nicht verliert, sondern gewinnt, gehört auch die allgemeine alte Vorstellungsart von der Erhaltung der Welt.

Daß nähmlich ein existirendes Ding bloß zu seiner Fortdauer noch die Assistenz und die Einwirkung eines fremden Wesens nöthig haben könne, ist eine durch keine Erfahrung, durch keine Analogie gerechtfertigte Idee, — sie ist eben deswegen gar nicht zu fassen. Den Anfang vieler Dinge sehen wir; von der Art und Weise, wie die Kraftäußerung schon vorhandner Dinge beyträgt, die, welche noch nicht, wenigstens nicht in der bestimmten Form vorhanden sind, hervorzubringen, haben wir mehrere Beyspiele: aber so wie wir das Schaffen eines Stoffes nirgends gewahr werden, so werden wir auch durch keine einzige Beobachtung darauf geführt, daß das bloße Seyn, in seiner Fortdauer, als fortgesetzte Wirkung eines andern Wesens betrachtet werden müsse. Dem unerachtet haben die Menschen, ebenfalls um den Begriff von Gott recht zu erhöhen und die Welt noch abhängiger von ihm zu machen, nicht nur die Erschaffung aus Nichts, sondern auch einen die Fortdauer des Daseyns wirkenden immerwährenden Einfluß Gottes angenommen. Sie haben ungegründeter Weise gleichsam eine beständige Tendenz aller endlichen Dinge zum Nichts oder Nichtseyn voraus-

gesetzt, in welches dieselben sogleich versinken würden, wenn nicht dieselbe allmächtige Hand, welche sie aus dem Nichts hervorgezogen hat, sie unterstützte. Die Operation, durch welche Gott dieses thun sollte, ist die Erhaltung genannt worden.

Nach dieser mir richtig scheinenden Erörterung, kann nun der Philosoph diesen Begriff als einen bloß eingebildeten und durch nichts unterstützten unmöglich annehmen. Selbst in dem Kantischen Systeme, in welchem die Rücksicht auf moralische Regierung der Welt den einzigen Grund aller derjenigen Voraussetzungen abgiebt, aus welchen die natürliche Theologie besteht, ist die Erhaltung der Welt, als eine von der Regierung derselben verschiedne Wirkung des höchsten Wesens, eine überflüssige, mit dem Uebrigen nicht zusammenhängende Idee.

6.

Der Beweis für die Existenz Gottes wird in Hume's Gesprächen über natürliche Religion sehr treffend mit den Gründen für das Copernikanische Weltsystem verglichen. Wir haben nähmlich erstens die kreisförmige Bewegung im kleinen kennen gelernt und extendiren dieselbe auf die Erde, deren Bewegung wir nicht empfinden, um ähnlicher Effecte willen. Und da zweytens mehrere solche Analogien zwischen kleinen Bewegungen, die wir beobachten können, und den größern, die wir bey den

Weltkörpern voraussetzen, vorhanden sind; so nehmen wir unter denselben diejenige als die wahre an, welche die vollkommenste und einfachste zugleich ist. Eben so vergleichen wir die Entstehungsarten kleiner einzelnen Dinge, wovon wir Erfahrung haben, mit der Entstehungsart der Welt, und ziehen die durch absichtliche Bildung vor, weil die Umstände und Resultate einer solchen, die wir aus den menschlichen Kunstwerken kennen, am besten auf die Beschaffenheit der Welt paßt.

Hume sagt jedoch: „der Unterschied zwischen beyden ist doppelt. Erstens, es giebt viele Weltkörper; unsre Hypothese in Absicht des einen, der Erde, kann also durch das, was wir bey den andern wahrnehmen, bestätiget werden. Die Runde der Erde und die Bewegung derselben um ihre Axe werden dadurch viel evidenter, daß der Mond und die Sonne runde Körper sind und sich um ihre Axen schwingen. Das Universum ist hingegen nur ein Einziges; und nichts, was wir in Absicht desselben behaupten, kann durch ähnliche Beyspiele unterstützt werden. Zweytens, der Abstand zwischen denjenigen Körpern, deren Bewegung wir mit unsern Sinnen untersuchen können, und den Himmels-Körpern ist nicht so groß, als der zwischen dem Menschen und dem Universum."

Das Erste ist wahr. Die Besorgniß, sich geirrt zu haben, wird allerdings besser geho-

ben, wenn man sein Räsonnement durch Anwendung auf mehrere gleiche Gegenstände bestätiget findet. Aber das Räsonnement bleibt immer dasselbe und ist von gleicher Kraft.

Der Abstand aber zwischen uns selbst und dem Universum ist der der Größe. Dieser kann freylich die Imagination in Verwirrung setzen; allein der Verstand erkennt doch, daß eine größere Vielheit die Beschaffenheiten der Dinge und die Grundsätze, die in Absicht ihrer gelten, nicht verändert.

Die größte Schwierigkeit in Bildung jener Analogie bey dem Beweise für das Daseyn Gottes liegt darin, daß wir unsre eigne Seele und Denkkraft zu wenig kennen.

7.

„Es ist sehr gewagt, schreibt Hume, die Entstehung eines unermeßlichen Ganzen aus einer Kraft zu erklären, die wir nur in einigen wenigen kleinen Theilen des Ganzen finden und deren Wirkungskreis in demselben sehr enge ist.“ Wir können antworten: erstens, die Anzahl derjenigen Theile des Universums, welche Denkkraft haben, ist nicht so klein und ihr Wirkungskreis nicht enge. Zum andern: wenn ihrer auch wenige wären, so sind sie doch sehr wichtige Theile; weil mehr Ursachen zu ihrer Erhaltung, Fortpflanzung und besonders zur Ausbildung ihrer denkenden Kräfte zusammenfließen, als zur Hervorbringung,

Erhaltung und Entwickelung irgend eines andern gleich großen Theiles sich vereinigen, und weil auch hinwiederum diese Geschöpfe, nach Verhältniß ihrer räumlichen Kleinheit, viel mehr in der Natur verändern, als alle andern Geschöpfe gleicher Größe.

Eben diese doppelte Convenienz, daß eine künstliche Ordnung in der Welt vorhanden ist, welche sich als Wirkung und als Ursache, als hervorgebracht und hervorbringend, näher und deutlicher auf etwas geistiges und lebendiges bezieht, als auf irgend eine andre Sache, eben diese macht es wahrscheinlich, daß diese Beziehung wirklich in den Dingen liege und ihnen nicht etwa von uns angedichtet werde. Der Theist erklärt freylich den Ursprung der Welt aus einer Kraft, die nur einem kleinen Theile der Welt zukommt; aber aus der Kraft desjenigen Theiles, um dessentwillen alle andern gemacht zu seyn scheinen.

„Wer kennt, fährt Hume fort, alle übrigen Kräfte der Natur, außer dem Denken? und wie weit unbekannter müssen uns nicht diese Kräfte seyn, die bey der Bildung der Welt gewirkt haben?“

Aber ein System, oder eine Hypothese, welche Menschen machen, muß nothwendig auf Begriffe gegründet seyn, welche der Mensch hat. Die Möglichkeit, daß es andre noch ganz unbekannte Dinge gebe, die, wüß-

ten wir sie, unser System ganz abändern würden, kann uns nicht abhalten, dasjenige, für welches wir in den uns bekannten Dingen Gründe finden, anzunehmen, sobald eine gänzliche Zurückhaltung unsers Urtheils unmöglich ist. Und das ist der Fall bey der Meinung von dem Ursprunge der Dinge.

8.

„Hesiodus, könnte einer noch mit Hume einwenden, erklärt den Ursprung der Welt, indem er viele tausend Götter einander erzeugen und ursprünglich aus dem Chaos entstehen läßt. Wir lachen darüber, weil es ja eine eben so gute Erklärung wäre, die Welt unmittelbar aus dem Chaos entstehen zu lassen. Aber was thut der Theismus? er vereinigt diese Tausende von Gottheiten in eine Einzige. Wird er dadurch vernünftiger? Ist er nicht immer auch eine überflüssige Hypothese, da doch die Frage: warum ist Gott? woher hat dieser seinen Ursprung? nicht beantwortet werden kann.“

Ich antworte: Hesiodus und alle Theogonien des Heidenthums zeigen, daß es dem Menschen unmöglich ist, sich für das einzige vernünftige Wesen im Universum anzunehmen; daß er den Ursprung der Form und der Einrichtung des Universums von solchen Wesen herleitet, und, indem er sich bey diesem Begriffe mehr als bey einer bloßen materiellen Welt beruhiget findet, die weitere Frage, wo-

her diese vernünftigen Wesen, die Vorsteher der Welt, ihren Ursprung haben, entweder unbeantwortet läßt, oder auf eine ungereimte Art beantwortet. Abhängigkeit der Materie von einem höchsten Geiste, das ist es, was der Theismus zu behaupten hat. Wer mehr wissen will, verfällt in Thorheiten. Die Vereinfachung dieses Begriffes, d. h. die Lehre von der Einheit Gottes hat denselben gesteuert. Sobald man eine Vielheit annimmt, so muß man Unterschiede annehmen: solche Unterschiede muß man hier erdichten. Das ist die eigentliche Thorheit der Theogonien.

9.

„Alle Vorstellungen, hat man endlich gesagt, die wir uns von Gott machen, haben das Gepräge des menschlichen Geistes, und verändern sich mit ihm. Der erste rohe sinnliche Mensch sieht einen Gott in jedem Baume, besonders im Ungewitter, im Sturme, in allem, was ihm fürchterlich ist; — in großen Felsmassen, in Strömen, im Ocean, in allem, was seine Sinne füllt. Wird die Sinnlichkeit feiner, so entstehen Najaden, Grazien, Venus und Minerva, jede mit gewissen eigenthümlichen Reitzen und Vorzügen begabt. Die Natur wird mit Gottheiten bevölkert, welche die verschiedenen Eigenschaften der Schönheit haben, die der Mensch in den Dingen der Welt bemerkt: welche Bedürfnisse und Leidenschaften haben und Handlungen thun, wie sie der Mensch selbst hat und thut, nachdem er

von den Objecten mannigfaltiger gerührt worden ist. Diese sinnlichen Gottheiten, welche lieben, hassen, scherzen, zanken, wie wir, werden immer geistiger, so wie die Vernunft im Menschen selbst sich ausbildet. Die Venus Urania tritt an die Stelle der Wollust-Göttin, Apollo wird der Vorsteher der Harmonie; alle Götter bekommen ein geistiges Departement. Zu gleicher Zeit werden ihrer weniger. Man findet Beziehungen und Verwandtschaften unter ihnen, oder unter den Gegenständen, welchen sie vorstehen: darum schmelzen Diana und Lucina, Pallas und Minerva in eins zusammen. Endlich geht die Abstraction so weit, daß man nur einen einzigen Gott bildet und ihm die Eigenschaften und Verrichtungen aller speciellern Gottheiten, aber eben nur von dem Sinnlichen entkleidet, beylegt. So entstand der Gott der Philosophen. Auf eine andre Weise waren die Juden zu diesem Begriffe gekommen. Dieses Volk, das in seinen Empfindungen grob, aber zu Abstractionen sehr geneigt war, brachte zuerst die dogmatische Theologie in die Welt. Von ihnen pflanzte sie sich auf die Christen fort. Die Vermischung von Barbarey in den Empfindungen mit der größten Abgezogenheit in theologischen Begriffen und Meinungen macht den eignen Charakter des Mittelalters aus. Mit der Wiederherstellung der Wissenschaften reinigte sich dann von neuem der Begriff von Gott. — Diese Geschichte zeigt uns also, daß das Wesen, welches wir Gott nennen, nur eine Fiction des

menschlichen Geistes ist, und sich nach den Gesetzen und Veränderungen desselben richtet. Ist dieß nicht ein starkes Argument gegen die Realität eines solchen Wesens?"

Ich antworte mit einer gleichen Geschichte. Die Begriffe, welche sich die Menschen im höchsten Alterthume von der Gestalt der Erde machten, waren ebenfalls nichts, als eine Fiction, gebildet aus den wenigen Datis, die sie wirklich kannten, nach den Gesetzen des Denkens auf ihrer Stufe der Cultur. Sie stellten sich das bewohnte Land als eine von einem großen Strome umfloßne, von Osten nach Westen lange, von Süden nach Norden schmale Fläche vor. Aus dieser Fiction floß eine andre, so wie sie neue Data sammelten, oder besser räsonniren lernten. Immer war es aber nur ihr Werk, das Erzeugniß ihres Kopfes, wenn sie sich die Erde als eine Kugel u. dgl. vorstellten, Afrika als umschiffbar annahmen und erwarteten, daß, wenn sie immer nach Westen schifften, sie endlich nach dem äußersten Osten, an Indiens östliche Gränze, gelangen müßten. So weit war Ptolemäus. — In allen diesen Räsonnements hatten sie die eigentliche Sphäre der Erfahrung überschritten, und hatten jedes Mahl nach Maßgebung der Regeln zu denken, die in ihrem Geiste lagen und bloß subjectiv waren, sich die Natur gebildet. Aber siehe da, als es den Menschen gelang, mit eignen Augen zu sehen, was sie vorher vermuthet hatten; so fanden sie

objectiv die Ideen wahr, welche bloß aus subjectiven Ursachen, d. h. zu Folge der Gesetze des Denkens und Schließens in ihnen entstanden waren. Die Erde zeigte sich wirklich rund, und sie kamen, durch eine immer weiter fortgesetzte Fahrt gegen Westen, wirklich nach Ostindien.

Also folgt nicht, eine Idee, die ursprünglich aus der Natur des Kopfes und Herzens der Menschen entsteht und sich nach dem Maße abändert, als der Mensch selbst anders und anders denken und empfinden lernt, — eine solche Idee ist schimärisch. Es folgt nur, daß eine solche Idee um so mehr wahr sey, je mehr der Mensch sich der höchsten und vollkommensten Ausbildung seiner selbst nähert.

Folgendes wären dann kurz zusammengefaßt die Resultate der bisher angestellten Vergleichung zwischen den Schwierigkeiten des Theismus und denjenigen, welche sich bey den andern Systemen finden.

1. Weiter können wir nicht kommen und weiter brauchen wir auch nicht zu kommen, als zu der Ueberzeugung: es ist ein verständiges Wesen, mächtig und vollkommen, wie die Welt ist, von welchem der Bau und die Regierung derselben abhängen. Wie vollkommen dieses sey, wie

es denke, wie es die Welt gebildet habe, — können wir freylich nicht zu wissen verlangen. Ist aber jene Ueberzeugung deßwegen zu verwerfen; oder einer völligen Abweisung der Frage gleich zu schätzen?

2. Der Mechanismus führt auf bloße qualitates occultas; der Theismus auf eine Kraft, welche ich kenne, und von der ich weiß, daß sie da ist.

3. Der Theismus gründet sich auf Analogien, die zwar nicht ganz vollkommen sind, und deren Gränzen man nicht genau weiß, der Mechanismus aber auf gar keine.

Ueber das theologische System des Spinoza.

Ein Nachtrag zu der Abhandlung über das Daseyn Gottes.

So weit ich in Spinoza's metaphysische Dunkelheit habe eindringen können, so ist seine Idee von der einzigen Substanz, welche alle Dinge als veränderliche Modificationen eines unveränderlichen und ewigen Wesens in sich faßt, aus folgender Gedankenreihe entsprungen. Es zeigt sich dabey, daß den abstraktesten Speculationen, und die nach der Anmaßung ihres Autors und nach seiner eignen Meinung a priori sind, immer sinnliche wahre oder Schein-Beobachtungen zum Grunde liegen.

Die Welt, sagte vielleicht Spinoza zu sich selbst, scheint zwar aus unendlich vielen einzelnen Dingen zu bestehen. Diese Dinge scheinen zu entstehen und unterzugehen. Beydes aber scheint nur so. — Denn warum betrachten wir einen Menschen, ein Thier, einen

Baum, oder irgend etwas als ein einzelnes Ding? Weil wir es glauben von dem dasselbe umgebenden absondern zu können; und weil es eine eigenthümliche Form hat, welche wir das Wesen desselben nennen. Aber was das Erste betrifft; so ist ja die Absonderung bloß scheinbar. Es giebt kein Vacuum: alle diese vermeinten besondern Dinge machen ein zusammenhängendes Continuum aus. Wenn wir ein Ganzes theilen und die Theile von einander trennen, so bewegen wir im Grunde nur dieselben. Aber der Zwischenraum ist nachher, so gut wie vorher, mit Materie angefüllt. Nur unsre Sinne oder unsre Denkkraft macht die Trennung: in den Dingen selbst hebt keine Veränderung den unmittelbaren Zusammenhang des Ganzen auf. Kein Theil, kein Ding macht also ein Ganzes für sich aus. Wie man sich in der Geometrie den Raum vorstellt, so sind die Dinge selbst. — Ein unendliches Ganzes, in welchem wir uns selbst, nach unsrer Fassungskraft, gewisse Schranken erdichten, um eine Vorstellung zu haben. — Was zweytens die eigenthümlichen Formen, durch welche wir Dinge als Einzelne, als Ganze und als verschieden dem Wesen nach betrachten, so wie auch das Entstehen und Vergehen derselben anbetrifft; so erhellet bey genauerer Betrachtung, daß die Elemente, das, was in den Dingen das Wesentliche ist, weder bey dem Entstehen der Individuen, als der Menschen und Thiere, entstehen, noch bey dem Untergange derselben untergehen, sondern ewig

und unveränderlich bleiben. — Diese Formen, welche nur locale Anordnungen sind, die unsre Sinne verschiedentlich afficiren, sind in den Dingen selbst nichts, was ihr Wesen afficirt. So unendlich also in Ausdehnung das ist, was in der Welt das Wesentliche, die Substanz ist; so ewig und unveränderlich ist es auch. Nur die Formen, in welche sich diese erste Materie modificiren kann, sind mannigfaltig, entstehen und vergehen; und diese nennen wir, der Schwäche unsrer Sinne und unsrer Fassungskraft wegen, besondere Dinge. So wie also die scheinbare Mannigfaltigkeit der Dinge die Einheit des Substantiellen, das sich in ihnen auf so mannigfaltige Art ausbildet, nicht aufhebt: so hebt die Veränderlichkeit dieser Formen die Ewigkeit und Nothwendigkeit der zum Grunde liegenden Substanz nicht auf; wie Wellen, verschiedentlich gestaltet, aus dem Wasser des Meeres entstehen und in dieses zurückfallen, indeß der Ocean selbst immer derselbe bleibt. Diese Substanz aber, die allen abwechselnden Formen der scheinbaren Körper successiv zum Grunde liegt, liegt auch bey denjenigen Formen zum Grunde, welche ein Denken und Wallen zu ihrem Effect haben. Die Möglichkeit, sich zum Denken und Wollen in unendlich viele Formen auszubilden, liegt eben so wohl in dieser einfachen Substanz, als die Möglichkeit, sich in alle Figuren, der Ausdehnung nach, auszubilden. Und dieß, und nichts weiter will Spinoza sagen, wenn er seiner einzigen Substanz ein unendliches Denken

zuschreibt. Er verbarg sich dadurch entweder vor Andern, oder vor sich selbst: er schien von dem gemeinen, und in der That von dem einzig möglichen Begriff eines Gottes, „daß er ein verständiges Wesen sey," weniger abzuweichen. Im Grunde aber ist es der pure Materialismus. Denn dieser lehrt auch, daß sich die todte Materie in eine Form bliden könne, mit welcher das Denken verbunden ist. — Also das ewige Daseyn der Körper-Elemente, bey allen Destructionen der einzelnen Dinge; die immer neuen Entstehungen aus ebendenselben Elementen, welche nur scheinbar sich vereinigen und trennen; endlich das Volle in der Körperwelt und die Unzertrennlichkeit und das Aneinanderhängen aller Dinge in der Welt, trotz der Absonderung, die wir unter ihnen machen, und die nur idealisch ist; — dieß waren die Fundamente von dem Systeme des Spinoza.

Von einer andern Seite betrachtet, erhellet dasselbe vielleicht noch deutlicher. Allen den Eigenschaften einzelner Dinge, durch welche wir sie unterscheiden, liegen immer wieder andre höhere, als Ursachen, zum Grunde. So liegt eine gewisse Organisation dem Denken zum Grunde. Aber alle Eigenschaften haben endlich den Grund im Daseyn. Das Seyn, welches allem und immer zukommt, — dem Allen, welches sich zur Hervorbringung so vieler Gestalten und dadurch zur Hervorbringung aller besondern Ei-

genschaften wirksam beweist, — ist also die einzige Eigenschaft, das einzige Prädicat der noch durch keine bestimmte Form für uns ausgezeichneten Materie. Diese in einem äußerst metaphysischen Kopfe allein haltbare Idee, sich das bloße Daseyn als dasjenige vorzustellen, was das Urwesen der Dinge erschöpfe, und aus welchem jede speciellere Eigenschaft als eine Modification entspringe, war in der That die Idee des Spinoza, — und Herder hat dieselbe gefaßt. Aber wie er sie billigen konnte, begreife ich nicht. Sie ist im höchsten Grade unverständlich. Und daß sie auch von ihrem Urheber selbst nicht verstanden wurde, zeigt sich daraus, daß er nach andern Aeußerungen Daseyn mit Kraft verwechselte. Er hat zwar sein Ausdrücken, ein andres Wort für Hervorbringen, geflissentlich gewählt, um den sonst einleuchtenden Widerspruch unter seinen Behauptungen zu verstecken. Aber an einem andern Orte giebt er ausdrücklich das Nichtseyn für ein Unvermögen und das Seyn für ein Vermögen aus; da nähmlich, wo er schließt, daß das Unendliche seyn müsse, weil es sonst unvermögend und eingeschränkt wäre. An diesem Orte also zeigt sich deutlich, daß er sich bey dem bloßen Daseyn, wodurch er das Wesen der Substanz bezeichnete, doch insgeheim Kraft dachte; und also in sein ganz abstractes metaphysisches Wesen der ersten und einzigen Substanz wieder eine neue Eigenschaft hineinlegte, die er nur aus der Analogie und Vergleichung der ein-

zelnen Dinge und Phänomene in der Natur kennen konnte.

Der Satz, wo es am deutlichsten ist, daß die Lehre von dem Plenum, oder daß es nichts Leeres in der Natur gebe, in Spinoza die Idee von absoluten nothwendigem Zusammenhange, und dadurch endlich die von der Einheit des Weltalls hervorgebracht hat, ist am deutlichsten in dem Scholion zur funfzehnten Proposition des ersten Theiles seiner Ethik enthalten, wo er unter andern sagt: Cum igitur vacuum in natura non detur; sed omnes partes ita concurrere debeant, ne detur vacuum: sequitur hinc etiam, easdem non posse realiter distingui. In eben diesem Scholion ist es deutlicher, als anderswo, ausgedrückt, daß die Ewigkeit und Unendlichkeit der einigen Substanz, (welche Substanz nichts als das Substratum der Formen der Körper ist,) eine, aus der Beobachtung der Unveränderlichkeit der Grundstoffe bey allen Zerstörungen einzelner Körper entsprungene, Idee ist. Er sagt: Aqua, quatenus aqua, generatur et corrumpitur; at quatenus substantia, nec generatur nec corrumpitur.

Ferner, daß er seiner einigen Substanz eigentlich kein andres Wesen zuschreibt, als das Daseyn, ohne alle weitere Bestimmung, — und er dergleichen genauere Bestimmungen eben für diejenigen Modificationen hält, durch

welche sich diese Substanz in den endlichen Dingen hervorbringt, oder nach einem verständlichern Ausdrucke, sie hervorbringt; ist am deutlichsten in der zwanzigsten Proposition ausgedrückt. Sie heißt: Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt.

Wenn wir den Probierstein aller metaphysischen Begriffe und Ausdrücke, die Auflösung derselben bis auf die einfachsten Ideen, aus welchen sie zusammengesetzt sind, oder die Erforschung ihres Ursprungs zu Hülfe nehmen: so finden wir, daß Spinoza das Verhältniß der Welt zu Gott so gut durch einen metaphorischen Ausdruck bezeichnet, als die Theisten. Er sagt, das Wesen Gottes und dessen Eigenschaften drücken sich in den mannigfaltigen Formen der Dinge aus. Der Theist sagt: die Kraft Gottes wirkt diese Formen oder bringt sie hervor. Ich nenne beyde metaphorisch, in so fern sie ursprünglich zur Bezeichnung besonderer sinnlichen Erfahrungen bestimmt waren und von denselben, gewisser Analogien wegen, auf einen nicht erfahrnen Gegenstand, den Ursprung der Welt, oder die Beziehung der gegenwärtigen Einrichtung aller Dinge auf die ersten Ursachen übertragen worden sind. Aber der Spinozistische Ausdruck ist in einem weit höhern Grade metaphorisch, als der gemeine: denn er ist von einer speciellern Thatsache und von einer ganz sinnlichen hergenommen; da man hingegen bey jenem schon von einem ab-

stracten Begriffe ausgeht, der mehrere Facta, die Entstehung von Dingen betreffend, unter sich begreift. Das Ausdrücken ist eine besondere Species des Hervorbringens einer Form. Es ist ursprünglich das Hervorbringen durch Anwendung einer schon existirenden Form auf eine weiche Materie, welche durch den Druck sich derselben anschmiegt, und dadurch selbst eine ähnliche Form annimmt. Es wird alsdann allgemeiner gemacht zur Bezeichnung der Hervorbringung einer Form, durch unmittelbare Einwirkung der Form eines andern Dinges, wodurch die erstere der letztern ähnlich, oder doch zur Darlegung derselben geschickt wird. So sagen wir, daß die Leidenschaften des Gemüths sich durch die Mienen des Gesichts, Wehmuth durch Thränen ausdrücken. Die Leidenschaften sind eine gewisse Form, ein bestimmter Gemüthszustand der Seele. Dieser wirkt unmittelbar auf den Körper, und bringt in ihm Bewegungen und Formen hervor, welche mit jenem Gemüthszustande eine gewisse Aehnlichkeit haben, oder doch dazu dienen, ihn zu erkennen.

Diese bestimmte und so specielle Art des Entstehens und Hervorbringens auf die Entstehung der Welt und das Verhältniß der ersten Ursachen gegen ihren jetzigen Zustand, oder auf die von dem menschlichen Geschlechte wahrgenommenen successiven Zustände anzuwenden, ist schon deßwegen fehlerhaft, weil sie so speciell ist, und man also bey unsrer ge-

ringen Kenntniß von dem Ganzen der Welt, weit weniger im Stande ist, die Richtigkeit und Schicklichkeit einer solchen Anwendung zu untersuchen. Läßt man das Specielle weg, welches die Hervorbringung einer Form durch Eindrückung einer andern, — wobey eine Aehnlichkeit zwischen der eingedrückten und ausgedrückten Form vorausgesetzt wird, — von jeder andern Verursachung einer gewissen Gestalt oder eines gewissen Zustandes unterscheidet: so hat man keinen Nutzen davon, einen so concreten, unverständlichern Ausdruck, anstatt eines abstracten geläufigern, mit dem er doch ungefähr gleich viel sagt, zu vertauschen. Behält man aber das Eigenthümliche der Idee des Ausdrückens aus den Fällen bey, wo diese Idee zuerst wahrgenommen und mit einem Worte bezeichnet worden; so muß man die Anwendung davon auf die Welt viel ungereimter, und der menschlichen Vernunft viel unmöglicher finden, als die Anwendung des Begriffs von Hervorbringen. Denn wenn meine Kenntniß des Universums nicht einmahl so weit reicht, eine Verursachung mit Gewißheit anzunehmen; welchen Grund kann meine Vernunft wohl haben, eine so detaillirte Verursachung anzunehmen? woher weiß sie, daß eine ursprüngliche Form eines Wesens vorangegangen, und diese durch ihr bloßes Daseyn, (aber doch durch ein actives Daseyn, wie der Druck auch eine Action ist,) den einzelnen Dingen ihre Form gegeben? daß diese Form mit jener ursprünglichen eine Aehnlichkeit habe,

und dieselbe auf gewisse Weise im Bilde darstelle? Ist nicht mitten unter dieser Verflechtung der Begriffe die Idee des Hervorbringens versteckt? Sind die specielleren Zusätze, durch welche diese besondere Art des Hervorbringens determinirt werden muß, wenn nicht Ausdruck ein leeres Wort seyn soll, auf irgend eine Art deutlich zu machen oder zu beweisen? Und kann man also einem Systeme einen so großen Rang einräumen, daß die bekannten Begriffe, mit welchen man unzufrieden war, nur mit neuen unbewiesenen Zusätzen, auf eine noch dunklere Art wiederholt? Machen, Hervorbringen, Handeln das sind wenigstens allgemeine Facta, die, bey der großen Armuth unsrer Kenntnisse vom Ganzen der Welt, eher auf den Ursprung derselben anwendbar sind.